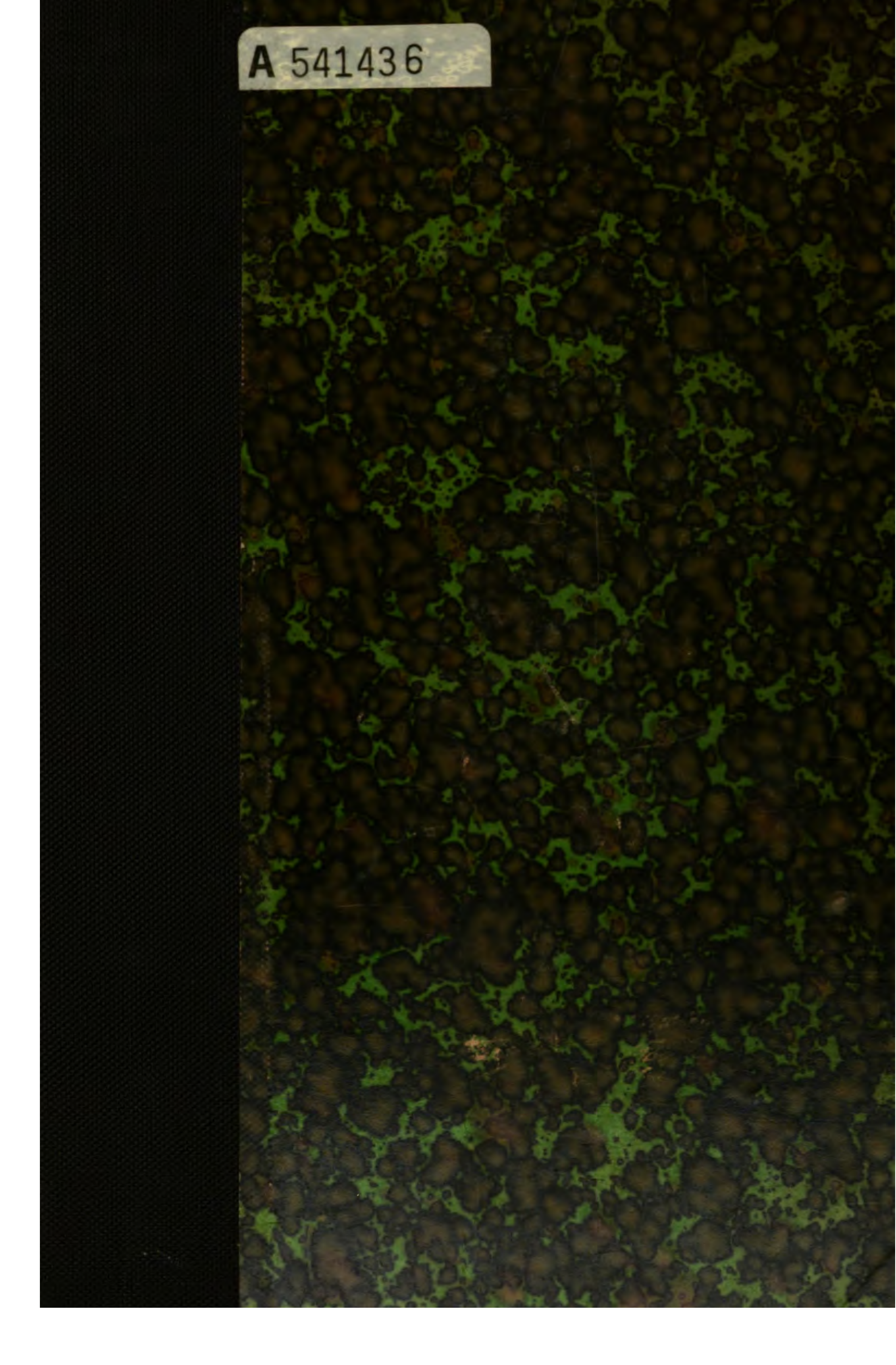
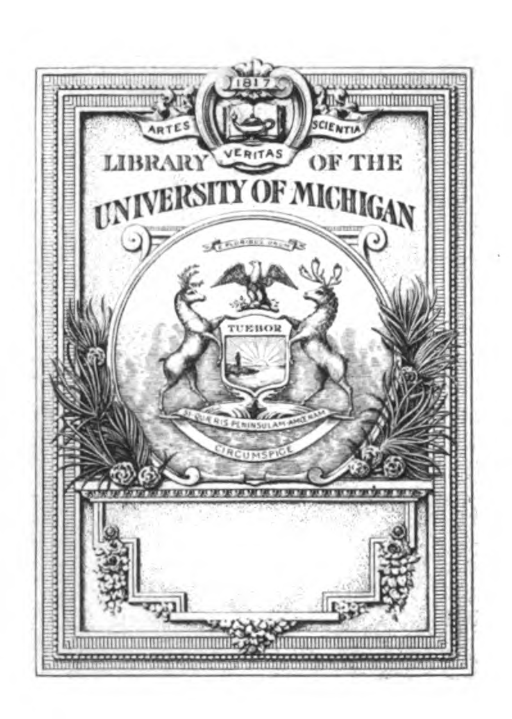



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und **D. F. W. C. Umbreit**

und in Verbindung mit

D. **E. Achelis**, D. **P. Kleinert** und D. **F. Loofs**

herausgegeben
von

D. E. Kautzsch und **D. E. Haupt.**

Zweiundachtzigster Jahrgang.
1909.



Gotha 1909.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.

Inhalt des Jahrganges 1909.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Steuernagel, Bemerkungen über die neuentdeckten jüdischen Papyrusurkunden aus Elephantine und ihre Bedeutung für das Alte Testament 1
2. Schaarschmidt, Der Reisebericht im Lukasevangelium 12
3. Sternberg, Das Christentum des fünften Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia 29
4. Albrecht, Neue Katechismusstudien 78
5. Dunkmann, Die Idee der Entwicklung als Klassifikationsprinzip der Religionen 121

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kirchner, Der „Lohn" in der Philosophie, im bürgerlichen Recht, besonders im Neuen Testament; rez. von W. Groskopf . . . 156
2. Johannes Keßlers Bericht über die Verbrennung der Bannbulle durch Luther; rez. von J. Luther 158
3. Deißmann, Licht vom Osten; rez. von H. Lietzmann . . . 160

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. Sternberg, Das Christentum des fünften Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia. (Schluß) 163
2. Albertz, Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft . 205
3. Loofs, Zur Synode von Sardica 279

Gedanken und Bemerkungen.

1. Clemen, Eine vergessene Veröffentlichung Luthers 298
2. Schwen, Zu den Kreuzesworten Jesu 309

Rezensionen.

1. Thomsen, Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur; rez. von F. Mühlau 311

Miszellen.

1. Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1908 314

Seite

Drittes Heft.

Abhandlungen.

1. Caspari, Literarische Art und historischer Wert von 2 Sam. 15—20 317
2. Spitta, Die große eschatologische Rede Jesu 348
3. Strathmann, Calvins Lehre von der Buße in ihrer späteren Gestalt 402

Gedanken und Bemerkungen.

1. Böhmer, Jeremia und der „Euphrat" 448
2. Cölle, Zur Exegese und homiletischen Behandlung der Epistel für das Trinitatisfest: Röm. 11, 33—36 458
3. Clemen, Bemerkungen zu Luthers Ratschlag an Kurfürst Johann von Sachsen vom 6. März 1530 471

Rezensionen.

1. Schwarzkopff, Beweis für das Dasein Gottes; rez. von K. Heim 484

Miszellen.

1. Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1909 489

Viertes Heft.

Abhandlungen.

1. Kleinert, Zur religions- und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth 493
2. Dräseke, Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena 530
3. Macholz, Der Dichter Prudentius in den Spuren Marcells von Ancyra 577
4. Albrecht, Neue Katechismusstudien 592

Gedanken und Bemerkungen.

1. Caspari, Die Benennungen Davids in 2 Sam. 13—20 . . . 619
2. Bonwetsch, Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris 625

Rezensionen.

1. Eerdmans, Alttestamentliche Studien II; rez. von C. Steuernagel 629

Abhandlungen.

1.

Bemerkungen über die neuentdeckten jüdischen Papyrusurkunden aus Elephantine und ihre Bedeutung für das Alte Testament.

Von

Prof. Dr. **Carl Steuernagel** in Halle a. S.

Dem überraschenden Fund einer Anzahl von jüdischen Privaturkunden aus Assuan-Elephantine in Oberägypten, über den die Leser dieser Zeitschrift in Jahrgang 1908, S. 159f. orientiert sind, ist schnell ein neuer Fund gefolgt, der noch weit größeres Interesse beanspruchen kann. Bei Ausgrabungen der Trümmerstätte von Elephantine fanden sich im Jahre 1907 in zwei nicht weit voneinander entfernten Häusern aramäische Papyrusurkunden, die nach Berlin kamen. Drei besonders wichtige von ihnen sind von Eduard Sachau in den „Abhandlungen der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften" vom Jahre 1907 herausgegeben unter dem Titel „Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine". Ein Neudruck erschien 1908. Die Absicht dieser Zeilen ist es, auf diese höchst interessanten Urkunden aufmerksam zu machen und durch einzelne an sie angeschlossene Bemerkungen ihre außerordentliche Wichtigkeit für die alttestamentliche Wissenschaft zu erweisen, ohne daß auf das Detail der Entzifferung und Deu-

tung, für die Sachau bereits nahezu Abschließendes geleistet hat, näher eingegangen werden sollte.

Ich beginne mit einer Übersicht über den Inhalt der Urkunden. Die erste vollständig erhaltene Urkunde ist eine Eingabe (genauer wohl die Kopie einer solchen) des Jedonja und seiner Genossen, der Priester in der Festung Jeb (ägyptischer Name von Elephantine), an Bagohi (= Bagoas), den Statthalter von Juda. Nach den einleitenden Formeln (Zeile 1—3) berichten sie folgendes: Im Monat Tammuz (= Juli) des 14. Regierungsjahres des Königs Darius (Darius II. 424—404), als Arscham (wohl identisch mit dem von Ktesias genannten persischen Statthalter Ἀρξάνης) eine Reise an den königlichen Hof unternommen hatte, machten die Priester des ägyptischen Gottes Chnub in der Festung Jeb mit dem persischen Gouverneur Waidrang einen Anschlag gegen den Tempel des Gottes Jahu (= Jahwae). Infolgedessen beauftragte Waidrang seinen Sohn Nephajan, der Heeresoberster in der Festung Syene (= Assuan) war, den Tempel des Jahu in Jeb zu zerstören, was Nephajan auch mit Hilfe von Ägyptern und anderem Kriegsvolk ausführte. Über die angerichtete Verwüstung und Beraubung werden nähere Angaben gemacht, aus denen, wenn sie sicherer zu deuten wären, über die Einrichtung des Tempels manches zu entnehmen wäre (Z. 4—12). Dieser Tempel war schon in den Tagen der Könige von Ägypten (also vor der persischen Eroberung) gebaut. Als Kambyses in Ägypten eindrang (525), hatte er zwar die ägyptischen Tempel zerstört, den Tempel des Jahu aber nicht angetastet (also seine Rechte anerkannt, Z. 13—14). Die Trauer, Fasten und Gebete der Juden fanden insofern Erhörung, als Waidrang und seine Mitschuldigen hingerichtet wurden (Z. 15—17). Um den Wiederaufbau des Tempels zu erreichen, schrieben die Juden sofort an Bagoas, an Jochanan, den Hohenpriester, seine Genossen, die Priester in Jerusalem, an seinen Bruder Ostanes-'Anani und die Vornehmen der Juden, erhielten aber keine Antwort (Z. 17—19). So haben sie weiter gefastet und getrauert, da Speisopfer, Weihrauchopfer und Brandopfer nicht mehr dargebracht werden konnten (Z. 19 bis 22). Nunmehr wenden sie sich aufs neue an Bagoas, daß er

den Wiederaufbau des Tempels verfügen und die Darbringung der Opfer aufs neue gestatten möge; dafür wollen sie für ihn beten und ihm auch gewisse Abgaben leisten (? die Deutung ist unsicher). Es scheint, daß die Bitte auch durch den Boten mitgegebenes Bachschisch unterstützt wurde, worauf der Brief eine leise Anspielung enthält (doch ist auch hier die Deutung nicht ganz sicher; Z. 22—29). Zum Schluß wird noch bemerkt, daß auch an Delaja und Schelemja, die Söhne des Sanballat, des Statthalters von Samaria, Nachricht gesandt sei, und daß Arscham von dem Anschlag keine Kenntnis hatte (Z. 29—30). Den formellen Abschluß macht das Datum, 20. Marcheschwan des 17. Jahres des Darius (November 408).

Die zweite Urkunde ist nur teilweise erhalten, deckt sich aber inhaltlich und vielfach auch dem Wortlaut nach mit der ersten, war also wohl ein paralleler Entwurf. Fragmente einer weiteren Urkunde, die von denselben Ereignissen handelt, waren schon früher bekannt geworden, aber ihrer unvollständigen Erhaltung wegen noch nicht verständlich gewesen (vgl. Euting, Notice sur un papyrus Egypto-Araméen de la Bibliothèque Impériale de Strasbourg. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. I série, tome XI, II. partie, Paris 1903; Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik II, S. 210ff.). Waren dies vielleicht Fragmente einer Kopie des ersten an Bagoas gerichteten Schreibens?

Die dritte Urkunde ist ein Bericht über die Antwort des Bagoas und Delaja. Arscham wird angewiesen, den Tempel wieder aufbauen und die Opfer (doch nur Speisopfer und Weihrauchopfer!) wieder darbringen zu lassen.

Was diesen Urkunden besonderes Interesse erweckt, ist zunächst die Tatsache, daß in ihnen Personen erscheinen, die in der Geschichte der jüdischen Gemeinde zu Jerusalem eine Rolle spielen und uns teils aus dem Alten Testament, teils aus Josephus bekannt sind, der Hohepriester Jochanan, der Statthalter von Juda, Bagoas, und der von Samaria, Sanballat, der freilich, da nur seine Söhne genannt werden, jetzt nicht mehr am Leben zu sein scheint. Wir besitzen in Neh. 12 eine Liste der ersten Hohenpriester der jüdischen Gemeinde, und zwar in zwei Formen:

V. 10f. lautet sie: Josua, Jojakim, Eljaschib, Jojada, Jonathan, Jaddua, in V. 22: Eljaschib, Jojada, Jochanan, Jaddua. Unsere Urkunden beweisen, daß in V. 11 ein Schreibfehler vorliegt, denn sie bestätigen die Namensform Jochanan. Zugleich lernen wir, daß Jochanan schon 411 das Amt des Hohenpriesters bekleidete, während wir bisher auf Grund dessen, daß Josephus (Ant. XI, 7, 1; 8, 2ff.) Jochanan unter Artaxerxes II., Jaddua unter Darius III. und Alexander dem Großen erwähnt, geneigt sein mußten, ihn später anzusetzen. Ist Jochanan spätestens 411 Hoherpriester geworden und hat Jaddua bis 330 amtiert, so müssen beide entweder auffallend lange im Amte gewesen sein, oder es muß zwischen ihnen noch ein anderer Hoherpriester amtiert haben. Sollte also in Neh. 12, 11 der Schreibfehler etwa nicht darin bestehen, daß Jonathan an die Stelle von Jochanan getreten ist, sondern darin, daß vor „Jonathan“ die Worte „Jochanan, Jochanan erzeugte“ ausgefallen sind?

Wir erfahren ferner, daß die jüdische Gemeinde, die, wie wir schon aus den früher bekannt gewordenen Urkunden wußten, im 5. Jahrhundert in Elephantine in Oberägypten bestand, in dem Hohenpriester zu Jerusalem und in Bagoas, dem Statthalter von Judäa, ihre Schutzherren sah; an sie wandte man sich, um den Wiederaufbau des zerstörten Tempels zu erwirken. Selbstverständlich konnte der Hohepriester, der ja keine bis nach Oberägypten reichende Machtbefugnis besaß, nur als Fürsprecher in Betracht kommen. Von Bagoas aber erwartete man wirklich, daß er helfen könne, und man hat sich darin nicht getäuscht. Er hat im Jahre 408 wirklich die Wiederherstellung des Tempels verfügt, obwohl in Ägypten ein persischer Statthalter, Arscham, vorhanden war. Wenn dieser von den Juden einfach übergangen wird, Bagoas aber die Bittsteller nicht an Arscham verweist, sondern selbständig die Erfüllung ihrer Bitte gewährt und Arscham entsprechende Weisung zukommen läßt, so erklärt sich das nur unter der Voraussetzung, daß die Juden in Ägypten eine Ausnahmestellung hatten und nicht dem Schutz des dortigen Statthalters, sondern dem des judäischen unterstellt waren, wenigstens sofern ihre religiösen Sonderrechte in Frage kamen.

Daß der jerusalemische Hohepriester es unterließ, sich der Gemeinde in Elephantine anzunehmen, ist wohl verständlich. In seinen Augen mußte ein Jahwaetempel außerhalb Jerusalems illegitim sein; zu seiner Wiederherstellung mochte er nicht die Hand bieten. Vielleicht bestand auch schon damals ein gespanntes Verhältnis zwischen ihm und Bagoas, das etwas später zum scharfen Konflikt führte (Josephus, Ant. XI, 7, 1); auch das mag dazu mitgewirkt haben, daß er nicht als Fürbitter bei Bagoas auftreten mochte. Wenn nun die Vertreter der Gemeinde zu Elephantine sich in ihrer zweiten Eingabe an Bagoas und angesehene Personen der Samaritaner wenden, so scheint ihnen der Gegensatz zwischen den Juden und Samaritanern wohl bekannt gewesen zu sein: mit Hilfe der Gegner des Jerusalemer Hohenpriesters hofft man zu erreichen, was der Jerusalemer Hohepriester nicht unterstützen wollte. Darin hat man sich nicht verrechnet. In diesem Zusammenhang verdient nun folgendes Beachtung. Nach gewöhnlicher Anschauung ist der von Nehemia vertriebene Sohn Jojadas, der Schwiegersohn Sanballats (Neh. 13, 28), identisch mit dem von Josephus (Ant. XI, 7, 2; 8, 2ff.) erwähnten Manasse, dem ersten samaritanischen Hohenpriester. Danach müßte im Jahre 408 die samaritanische Gemeinde, die ihren Tempel auf dem Garizim hatte, schon bestanden haben. Für die Gemeinde zu Elephantine, die vom Jerusalemer Hohenpriester als schismatische Gemeinde behandelt wurde, hätte es nun doch sehr nahe gelegen, die Vermittlung des Hohenpriesters der samaritanischen Gemeinde anzurufen, sich also an den Schwiegersohn Sanballats statt an dessen Söhne zu wenden, oder wenigstens auch an ihn. Der Umstand, daß das nicht geschieht, beweist zwar nicht sicher gegen die Existenz der samaritanischen Gemeinde im Jahre 408, ist aber mindestens der Meinung sehr günstig, daß Josephus im Rechte ist, wenn er die Entstehung der samaritanischen Gemeinde erst in die Zeit Alexanders des Großen verlegt, indem er allerdings die damals erfolgte Exkommunikation eines Priesters Manasse fälschlich mit der Nachricht von Neh. 13, 28 verquickt und Manasse zum Schwiegersohn Sanballats macht.

So fallen von den neuentdeckten Urkunden verschiedene inter-

essante Streiflichter auf die inneren Verhältnisse des Judentums im 5. Jahrhundert. Viel wichtiger aber scheinen mir Folgerungen, die aus unseren Urkunden für eine viel frühere Zeit gezogen werden können.

Ein höchst auffallendes Faktum ist die Tatsache, daß im 5. Jahrhundert in Oberägypten eine jüdische Gemeinde besteht, die, entgegen den Vorschriften von Deut. 12, einen eigenen Tempel besitzt, also auf einer vordeuteronomischen Stufe steht. In Zeile 9 der Urkunde I werden auch steinerne Säulen erwähnt, die zum Tempel gehörten und bei der Zerstörung zertrümmert wurden. Vermutlich haben wir darin Masseben zu sehen, die in vordeuteronomischer Zeit in den Tempeln Jahwaes zu finden waren, durch Deut. 16, 22 aber verboten waren. Woher stammt diese Gemeinde vordeuteronomischen Charakters? Aus Zeile 13f. der ersten Urkunde ergibt sich, daß der Tempel schon zur Zeit der ägyptischen Könige erbaut und von Kambyses im Jahre 525 vorgefunden war. Die Gemeindebildung muß also vor der persischen Periode erfolgt sein. Wahrscheinlich wird sie auch schon Jes. 49, 12 erwähnt. Deuterojesaja verheißt hier nämlich die Rückkehr von Juden מֵאֶרֶץ סִינִים; statt סִינִים aber wird סְוֵנִים zu lesen sein, also „aus dem Lande der Syeniter“. Wir müssen also die Begründung der Gemeinde früher ansetzen.

Nun werden in Jer. 44, 1. 15 Juden erwähnt, die im Lande Patros (Oberägypten) wohnen, und zwar in Verbindung mit solchen, die in Migdol, Tachpanches und Noph wohnen, und diese letzteren sind nach der Ermordung Gedaljas (etwa 586) dorthin gelangt. Man könnte daher annehmen, daß auch die Gemeinde in Elephantine von solchen Juden gebildet wäre, die 586 nach Ägypten flohen. Dem stehen aber verschiedene Bedenken im Wege. Erstlich ist die Erwähnung von Juden in Oberägypten und ihre Beziehung zu denen, die 586 aus Juda flohen, anzuzweifeln. In Jer. 44, 1 befremdet die Wiederaufnahme von הַיֹּשְׁבִים, so daß V. 1b vielleicht eine spätere Auffüllung ist; in V. 15 macht das Asyndeton בארץ מצרים בפתרוס das בפתרוס verdächtig. Ferner ist es schwer vorstellbar, daß Jeremia die im Delta und die in Patros Wohnenden zugleich anredet und beide ihm antworten; sollten

die Juden, die eben nach Patros gezogen waren, sofort wieder nach Tachpanches (= Daphne) gekommen sein, um Jeremia zu hören und ihm Einwürfe zu machen? So sind in Jer. 44 ursprünglich Juden in Patros überhaupt nicht erwähnt, und man kann daher aus diesem Kapitel hinsichtlich des Ursprunges der Gemeinde in Elephantine nichts entnehmen. Ja Jer. 43, 18 dürfte die Annahme, daß die 586 Fliehenden nach Patros kamen, direkt ausschließen; denn hier heißt es ausdrücklich, sie kamen bis Tachpanches (= Daphne). Überdies werden uns die Flüchtlinge vom Jahre 586 als solche geschildert, die von der Verehrung Jahwaes nichts mehr erhofften, sondern dem Synkretismus verfielen; die Gemeinde in Elephantine aber scheint aus solchen zu bestehen, die treu an Jahwae festhalten. Endlich ist es an sich wenig wahrscheinlich, daß solche, die in Ägypten Zuflucht suchen, bis in den äußersten Süden, an die wenig sichere Grenze des Äthiopierreiches, geflohen sein sollten.

Sehen wir uns nach sonstigen Nachrichten um, aus denen die Entstehung einer jüdischen Gemeinde in Elephantine erklärlich würde, und zwar in vorpersischer Zeit, so kommt nur Pseudoaristeas in Betracht, der § 13 bemerkt: „Es waren auch schon früher viele [Juden] mit dem Perser eingewandert und vor diesen andere dem Psammetich zum Beistand in seinem Feldzuge gegen den König der Äthiopier geschickt.“ Freilich ist der Inhalt des Aristeasbriefes eine Legende. Aber Legenden verwerten durch die historische Überlieferung gegebene Motive, und so ist die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß hier eine zuverlässige Nachricht erhalten ist. Bedenken wir, daß nach unseren Urkunden Juden schon vor der Perserzeit in Elephantine eine Gemeinde mit einem Tempel begründet hatten, und daß die Nachricht des Aristeas damit vollkommen harmoniert, so müssen wir in der Tat zugestehen, es liege kein Grund zur Anzweiflung der Angabe des Aristeas vor. Vielmehr werden wir sie als eine befriedigende Erklärung für das uns beschäftigende Problem gern willkommen heißen. Aber mehr noch: wir besitzen im Alten Testament eine Stelle, die die Zusendung von Söldnern an Psammetich direkt zu bestätigen scheint. Wir setzen dabei voraus, daß es sich um Psammetich I. (663 bis

610), nicht um Psammetich II. (594—589) handelt, eine Voraussetzung, die dadurch gerechtfertigt wird, daß von ihr aus mehreres zugleich erklärt wird. Zur Zeit Psammetichs I. entstand das deuteronomische Gesetzbuch, und in diesem heißt es Deut. 17, 16: der König „darf sich nicht viel Rosse verschaffen und, um sich viel Rosse zu verschaffen, das Volk nach Ägypten zurückführen". Nach meiner Analyse gehört diese Stelle dem Redaktor an, der die beiden etwas älteren Hauptquellen des Gesetzes zusammenarbeitete, und den ich um 650 ansetzen zu müssen glaubte (vgl. meinen Kommentar zum Deut.); die zeitliche Übereinstimmung ist also eine absolute. Unter diesen Umständen dürfte Deut. 17, 16 in der Tat darauf Bezug nehmen, daß der König Manasse dem Psammetich Hilfstruppen zusandte und dafür Pferde erhielt, wie schon Ewald deutete („Geschichte des Volkes Israel", dritte Auflage III, S. 732). Gerade wenn Psammetich diese Hilfstruppen gegen die Äthiopier verwandte, erklärt es sich, daß er sie in der südlichen Grenzfestung seines Reiches, in Elephantine, ansiedelte. Daß die aus dieser Militärkolonie hervorgehende Gemeinde in ihrem Kultus einen vordeuteronomischen Standpunkt vertrat, ist selbstverständlich. Daß sie an diesem Standpunkt auch weiterhin festhielt, kann nicht auffallen; denn die von den Persern weiter angesiedelten Söldner, die die Kolonie verstärkten, entstammten jedenfalls der Masse des Volkes, die kaum in der Lage war, die neuen Ideen, die in Judäa zur Herrschaft gelangt waren, recht zu würdigen und in Elephantine geltend zu machen.

Zum Schluß möchte ich noch die Bedeutung der durch die neuen Urkunden nahegelegten Vermutung, daß Psammetich sich jüdischer Hilfstruppen bediente, für die Erklärung eines alttestamentlichen Abschnittes erörtern, der viel Kopfzerbrechen verursacht hat, nämlich Jes. 19. Daß dieses Kapitel nicht von Jesaja stammt, ist jetzt wohl von den meisten anerkannt. Aber über die Frage, aus welcher Zeit es zu erklären sei, gehen die Meinungen weit auseinander. Viele verlegen es in die nachexilische Zeit. Aber abgesehen davon, daß eine wirklich befriedigende Erklärung des Einzelnen doch noch nicht gefunden ist, finden sich in Jes. 19 einige deutliche Anzeichen älteren Ursprungs. Ich denke dabei nicht an

das Vorkommen von Assur; denn dieser Name wird in der nachexilischen Zeit auf andere Völker übertragen, die an die Stelle des alten Assur getreten sind. Bedenklicher ist schon die Erwähnung eines Altars in Ägypten (V. 19). Zwar ist es eine Tatsache, daß im zweiten Jahrhundert in Leontopolis ein Jahwaetempel erbaut wurde, obwohl Deut. 12 damals längst Gesetzeskraft hatte. Aber man darf nicht übersehen, daß Onias nach dem Bericht bei Josephus (Ant. XIII, 3, 1) die Erbauung des Tempels mit dem ausdrücklichen Hinweis auf Jes. 19 rechtfertigte, also die Geltung von Deut. 12 nicht einfach leugnete. Daß jemand ohne eine solche Rechtfertigung sich mit Deut. 12 in Widerspruch gesetzt haben sollte, indem er Jes. 19, 19 schrieb, ist daher durch das Beispiel des Onias nicht als möglich erwiesen. Ferner erwähnt Josephus (a. a. O.), daß Onias bereits mehrere Tempel der Juden in Ägypten vorfand. Aber diese Tempel könnten ganz wohl wie der zu Elephantine aus vordeuteronomischer Zeit stammen. Auch durch sie wird also nicht erwiesen, daß Juden, für die Deut. 12 Gesetzeskraft erlangt hatte, sich über dies Gesetz hinwegsetzten. Danach dürfte die Erwartung eines Altarbaues in Ägypten, wie sie Jes. 19, 19 bezeugt, doch nur aus vordeuteronomischer Zeit recht erklärlich sein. Noch mehr gilt das betreffs der Jes. 19, 19 erwähnten Massebe. Daß ein Jude, der das Gesetz Deut. 16, 22 kannte, eine Massebe als unbedenklich erwähnt haben könnte, läßt sich durch nichts erweisen. Aus diesen Gründen wird man zu der früher meist vertretenen Ansetzung von Jes. 19 um die Mitte des 7. Jahrhunderts zurückkehren müssen. Aber man wird auch nicht leugnen, daß diese Ansetzung von vielen Neueren nicht ganz willkürlich preisgegeben ist. Es fehlte eine wirkliche Erklärung des Inhaltes aus dieser Zeit. Ich glaube, daß wir jetzt für den größten Teil des Kapitels eine Erklärung geben können, die befriedigender ist als jede andere.

Wir werden freilich die oben begründete, auf Aristeas gestützte These, daß Psammetich sich bei seinen Kämpfen gegen die Äthiopier judäischer Hilfstruppen bediente, dahin ausdehnen müssen, daß er das auch schon früher bei seinen Kämpfen gegen die Teilfürsten getan habe, wogegen schwerlich etwas eingewandt werden

kann, zumal da Psammetich schon in seiner Jugend Beziehungen in Palästina gehabt hatte (Herodot II, 152). Dann gewinnen wir für Jes. 19, 1—17 eine Erklärung, oder wenigstens für V. 1—4; 11—17 (V. 5—10 sind vielleicht ein Zusatz aus einem anderen Orakel; vgl. Cheyne, Einleitung in das Buch Jesaja, deutsch von J. Böhmer, S. 111).

Nach altisraelitischem Glauben war Jahwae selbst an den Kämpfen Israels beteiligt (z. B. Jud. 5, 4), und dieser Glaube herrschte auch noch zur Zeit des Deuteronomiums (vgl. Deut. 23, 15). Es ist daher verständlich genug, daß ein Prophet damals, als die judäischen Söldnerscharen nach Ägypten zogen, im Geiste Jahwae auf einer Wolke über ihnen dahinschweben sieht (Jes. 19, 1), und daß er das, was jene ausrichten, auf Jahwaes Rechnung setzt. Indem judäische Krieger gegen die Ägypter kämpfen, kämpft Jahwae selbst gegen die Ägypter und ihre Götzen. Verständlich genug ist es auch, daß er Jahwae und seine Krieger als allein handelnd betrachtet, selbst wenn Psammetich auch andere Krieger in seinem Sold hatte. Daß V. 2 auf die innere Zerrissenheit Ägyptens zur Zeit des Auftretens Psammetichs gut paßt, ist schon längst erkannt. Ebenso ist auch der „harte Herr" und „starke König", in dessen Hand Jahwae die Ägypter ausliefert (V. 4), schon oft auf Psammetich gedeutet worden. Daß die Ägypter bei jeder Erwähnung Judas in Schrecken geraten (V. 16 f.), ist im Munde des judäischen Propheten begreiflich genug, der natürlich meint, daß Psammetichs Erfolge lediglich der Hilfe Jahwaes und der judäischen Hilfstruppen zu verdanken sind. Mit den jonischen und karischen Söldnern wären die Ägypter wohl fertig geworden; schrecklich wird ihnen Psammetichs Heer nur wegen der Judäer und ihres Gottes!

Die Verhältnisse änderten sich: Psammetich war der Herr Ägyptens geworden; die Söldner wurden zur Belohnung ihrer Dienste und zugleich zur Sicherung des Landes in Militärkolonien angesiedelt (Herodot II, 30). So entstanden auch jüdische Militärkolonien in Ägypten, deren eine wir in Elephantine bereits kennen gelernt haben. Darin haben wir die einfachste Erklärung für Jes. 19, 18, während die Stelle aus hellenistischer Zeit kaum

noch erklärlich ist; denn damals sprachen die Juden in Ägypten nicht mehr „die Sprache Kanaans“, sondern Griechisch, wie die Notwendigkeit der Übersetzung des Alten Testamentes in das Griechische beweist. Vielleicht entstanden damals tatsächlich fünf jüdische Militärkolonien, welche Zahl Jes. 19, 18 angibt, und für ausgeschlossen kann ich es auch nicht halten, daß V. 18b der Name der einen von Anfang an genannt war, wenn auch das jetzige עיר ההרס wohl auf späterer Entstellung beruht. In V. 19 ist dann weiter die Rede von einem Altar und einer Massebe, die Jahwae in Ägypten errichtet werden; es liegt nicht fern, dabei an den Tempel zu denken, den die Juden in Elephantine erbauten und den wir nun so gut kennen gelernt haben. Jahwae, erst der Feind Ägyptens, hat nun Wohnung in Ägypten gemacht.

Bald wird er auch zum Helfer Ägyptens. Psammetich hat das von ihm neu gegründete Reich gegen die im Süden wohnenden Äthiopier zu verteidigen, und wieder bedient er sich dabei der judäischen Krieger. Er erbittet wiederum ihre Hilfe, oder, wie Jes. 19, 20f. sagt, „die Ägypter schreien vor den Drängern zu Jahwae, und er sendet ihnen einen Helfer (מוֹשִׁיעַ = eine judäische Hilfstruppe), der streitet für sie und errettet sie; so lernen die Ägypter Jahwae kennen [als Freund und Helfer]“. Es ist wohl möglich, daß den Judäern als Lohn für ihre Hilfe gewisse Privilegien gewährt sind, insbesondere eine Unterstützung ihres Kultus, woraus sich V. 21b ungezwungen erklären würde. Aber eben das mag, als es in Juda bekannt wurde, noch größere Hoffnungen in der Seele eines Propheten erweckt haben. Die Ägypter opfern Jahwae, sie geloben ihm für den Fall seiner Hilfe dies oder jenes und halten es; sollten sie nicht noch weiter gehen und sich gänzlich zu Jahwae bekehren? Klar ausgesprochen ist das in V. 21f. noch nicht; es klingt nur leise durch, und eben das scheint mir der beste Beweis dafür zu sein, daß der Verfasser kein Idealist mit utopischen Hoffnungen war, sondern ganz in der Wirklichkeit lebte. Erst V. 23—25 verlassen den Boden der Wirklichkeit; sie scheinen mir von einem Späteren angefügt zu sein. Ich überlasse es dem Urteil der Leser, zu entscheiden, ob

diese Erklärung von Jes. 19 den Anspruch erheben darf, für befriedigend zu gelten.

Schließlich möchte ich noch die Frage aufwerfen, ob nicht auch Deut. 23, 8 b jetzt in einem neuen Lichte erscheint. Man dachte bei dem גר היית בארצו an die Übersiedlung der Familie Jakobs nach Ägypten. Aber das ist ein Ereignis, das sehr weit zurückliegt und kaum noch als Motiv für das gegenwärtige Verhalten in Betracht kommen kann, zumal da die Ägypter nachmals die גרים zu Frondiensten gezwungen haben. Man übersetze: „verabscheue einen Ägypter nicht, denn ein גר bist du in seinem Lande geworden“, nämlich eben jetzt, da zahlreiche Judäer in Ägypten eine neue Heimat gefunden haben. So mag noch manche Stelle des Alten Testamentes eine neue Beleuchtung erfahren. Man kann nur wünschen, daß die weiteren Papyri, die aus Elephantine bereits in Berlin eingetroffen sind, bald publiziert werden, und daß neue Funde hinzukommen, die uns weiteren Aufschluß gewähren.

2.

Der Reisebericht im Lukasevangelium (Luk. 9, 51 — 18, 14).

Von

Rektor Schaarschmidt in Chemnitz.

Unter dem Reisebericht im Lukasevangelium versteht man dessen mittleren Teil von Luk. 9, 51 bis 18, 14, der mit den zwei anderen Synoptikern Matthäus und Markus nicht übereinstimmt. Zu dem Namen Reisebericht ist dieses Stück dadurch gekommen, daß an der entsprechenden Stelle bei Matthäus und Markus, also nach der Rangstreit- und Ärgernisrede, Matth. 19, 1 ff. und

Mark. 10, 1 ff. erzählt wird, wie der Herr zum letzten Todespassah aufgebrochen sei. Man nahm nun an — und Lukas selbst ist augenscheinlich dieser Meinung gewesen —, es werde auch hier Luk. 9, 51 ff. die letzte Reise des Herrn, der ein Hin- und Herziehen vorangegangen sei, in ausführlichster Weise geschildert. Das ist aber im höchsten Grade unwahrscheinlich, da ersichtlich in der fraglichen Partie Luk. 9, 51 bis 18, 14 nicht nur von einer, sondern von mehreren Reisen erzählt wird, vergleiche Luk. 9, 51; 13, 22; 17, 11. Es scheint vielmehr, als ob der ganze Bericht das Bruchstück eines selbständigen Evangeliums sei und nicht hinter Luk. 9, 50 einzuschieben gewesen wäre, sondern neben dem synoptischen Lukas herlaufe, und zwar von Luk. 6, 12 an bis 21, 38 (= Matth. 12, 15—24, 51; Mark. 3, 7—13, 37).

Diese Behauptung stützt sich zunächst auf die Tatsache, daß vier wichtige Reden des Herrn aus der Synoptikerdarstellung, die Verleumdungsrede Matth. 13, 22 ff. und Mark. 3, 20 ff., die Satzungsrede Matth. 15, 1 ff. und Mark. 7, 1 ff., die zweite Zeichenrede Matth. 16, 1 ff. und Mark. 8, 11 ff. und die Ärgernisrede Matth. 18, 6 ff. und Mark. 9, 42 ff. im synoptischen Teile des Lukas, also vor Luk. 9, 51, fehlen, sich dafür aber im Reiseberichte finden, und zwar in gleicher Reihenfolge Luk. 11, 14 ff., 11, 37 ff., 12, 54 ff. und 17, 1 ff. Es wird sich nun fragen, ob sich der Vergleich des Synoptikertypus mit dem Reisebericht auf Grund dieser vier augenfälligen Gleichheitspunkte so weit wird durchführen lassen, daß beide Berichte, der Synoptikertypus und der Reisebericht, sich als zwei Darstellungen desselben Lebensganges, als zwei in den Einzelheiten verschiedene, im Grunde übereinstimmende Erzählungen des Lebens Jesu erweisen werden. Dieser Vergleich soll jetzt im einzelnen versucht werden.

1. Bis zur Verleumdungsrede
Matth. 12, 15—45; Mark. 3, 7—30; Luk. 6, 12—7, 50. Luk. 9, 51—11, 32.

Die Verleumdungsrede steht Matth. 12, 22—45 und Mark. 3, 20—30 und im Reisebericht Luk. 11, 14—32, und zwar hier, wie bei Matthäus, in ihrer erweiterten Form in Verbindung mit

der ersten Zeichenrede, sie fehlt jedoch im synoptischen Teil des Lukas zwischen Luk. 7, 50 und 8, 1.

Was steht nun im Reisebericht vor der Verleumdungsrede?

Die Samariter verweigern die Herberge Luk. 9, 52—56;

Absage an schwachgläubige Nachfolger Luk. 9, 57—62.

Aussendung der 70 Jünger Luk. 10, 1—24;

Der barmherzige Samariter Luk. 10, 25—37;

Maria und Martha Luk. 10, 38—42.

Jesus lehrt beten Luk. 11, 1—13.

Das sind, abgesehen von der Aussendung der 70 Jünger, von der noch besonders zu handeln sein wird, augenscheinlich lauter Ereignisse, die eine Reise, und zwar nach Judäa, darstellen. Eine solche ist ja ausdrücklich als Grund für die Ungastlichkeit der Samariter genannt. Eine Reise bildet den angedeuteten und fast notwendigen Hintergrund für die Jüngerabsagen, in Judäa ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter lokalisiert, dort wohnen Maria und Martha und dort oder auf der Rückkehr von dort ist der Hinweis der Jünger auf die Johannisjünger, nach deren Vorbild sie beten lernen möchten, am wahrscheinlichsten und naturgemäßesten.

Und was steht im synoptischen Teil des Lukas an der gleichen Stelle, also vor der Lücke, in die die Verleumdungsrede hineingehört, vor Luk. 8, 1?

Aussonderung der Zwölfe Luk. 6, 12—16;

Bergrede Luk. 6, 17—49.

Hauptmann von Kapernaum Luk. 7, 1—10;

Jüngling von Nain Luk. 7, 11—17;

Johannesrede Luk. 7, 18—35;

Salbung durch die Sünderin Luk. 7, 36—50.

Tatsächlich sind das lauter ganz andere Geschichten als im Reisebericht, aber doch läßt sich zwischen ihnen eine Stelle erkennen, wo eine Jerusalemreise hineinpassen könnte, und zwar zwischen dem Jüngling von Nain und der Botschaft des Johannes. Könnte denn nicht die Wanderung nach Nain der Anfang einer solchen Jerusalemreise sein? Ja sie muß es sogar sein, wenn der Schluß der Erzählung einen Sinn haben soll, da es Luk.

7, 17 heißt, der Ruhm dieser Erweckung habe sich nicht in Galiläa, sondern im jüdischen Lande ausgebreitet, was nur verständlich ist, wenn eben Jesus damals gerade nach Judäa wanderte. Und die Botschaft des Johannes, ist sie zu irgendeiner anderen Zeit verständlicher als gerade dann, wenn eine Reise den Herrn nach Süden in die Nähe des Täufergefängnisses führte oder geführt hatte? Es ist also sehr wohl angängig, Luk. 9, 51 bis 11, 13 als Schilderung einer Reise zu betrachten, die zeitlich zwischen die Begebenheiten Luk. 7, 17 und 18 hineinfiele. Ja schließlich scheint die Salbung durch die Sünderin geradezu von dieser Reise zu berichten, da dieses Ereignis nach der Parallelstelle Mark. 14, 3—9 sich doch in Bethanien abspielte.

Wie steht es nun aber mit der die Reiseschilderung unterbrechenden Aussendung der 70 Jünger? Vielleicht so: Im synoptischen Teil des Lukas ging dieser Reise oder vielmehr der Stelle, wo sie hineingehören würde Luk. 7, 17, die Aussonderung der Zwölfe mit Bergrede vorher Luk. 6, 17 ff. Wie, wenn nun Lukas in seiner Reiseberichtsquelle an dieser Stelle, am Anfang der Reise, auch eine Aussonderung der Zwölfe vorgefunden hätte, was deswegen nicht unwahrscheinlich wäre, weil die eben vorhergehende Zurückweisung der schwachgläubigen Nachfolger Luk. 9, 57—62 ausgezeichnet auf eine Aussonderung, aber gar nicht auf eine Aussendung überleitet. Einen Aussonderungsbericht konnte Lukas aber hier Luk. 10, 1 nicht brauchen, wenigstens nicht, wenn dieser von zwölf Aposteln handelte, da er deren Aussonderung schon Luk. 6, 12 erzählt hatte. Wohl aber paßte ihm nun für diese Stelle aus dem Reisebericht die Erzählung von der Aussendung, die ihm, da die Reiseberichtsquelle eine andere Zahl (70) als die Synoptikerquelle (12) angab, nicht als die Luk. 9, 1 ff. erzählte, sondern als eine neue Evangelisation erscheinen konnte. Diese Annahme ist vielleicht dadurch noch wahrscheinlicher zu machen, daß die Scheidung von Aussonderung und Aussendung wohl nicht immer scharf festgehalten worden war, da ja auch Matthäus 10, 1 ff. beides augenscheinlich verquickt.

Die Übereinstimmung zwischen der Reiseberichtsdarstellung und dem Synoptikertypus wäre auf diese Weise vervollständigt, denn

wir hätten vor der Verleumdungsrede oder vor deren Stelle in beiden Berichten die Erzählung oder die Spuren einer Jerusalemreise und der Apostelaussonderung. Diese Reise könnte natürlich, da sie vor die galiläische Krisis fällt, nicht etwa die letzte Reise zum Todespassah sein, und selbstverständlich wären die Eingangsworte Luk. 9, 51 „da die Zeit erfüllet war", als auf dem eingangs erwähnten Irrtum des Lukas beruhend, nicht zu beachten, was um so weniger bedenklich erscheint, als auch und gerade bei Lukas die Übergangs- und Eingangsformeln die Spuren selbständiger Konzeption tragen.

Dabei bliebe nur noch etwa der Umstand auffällig, daß die Aussonderung, die ursprünglich an der Stelle der Aussendung der 70 gestanden hätte, im Reisebericht erst nach dem Aufbruch nach Judäa stattgefunden haben sollte, während sie im Synoptikertypus vorher steht. Da aber können wir vielleicht eine umstellende Redaktion des Lukas annehmen, wie er sie ja auch sonst aus schriftstellerischen Gründen verschiedentlich vornahm, vergleiche den Aufenthalt in Nazareth Luk. 4, 16, die Jüngerberufung 5, 1, oder die Begegnung mit der Mutter und den Brüdern 8, 19, oder auch es hat darüber verschiedene Auffassung geherrscht, ob die Aussonderung vor der Abreise oder nicht vielleicht wirklich erst unterwegs nach dem Aufbruch nach Judäa stattgefunden hätte. Könnten wir das letztere annehmen, daß die Aussonderung nach dem Aufbruch stattfand, so hätten wir bei Mark. 3, 7 in dem bekanntlich etwas rätselhaften Entweichen, das direkt vor der Aussonderung erwähnt wird, vielleicht die Spur dieser Reise nach Judäa zu sehen. Jesus war fort, das bliebe Mark. 3, 7 bestehen, während die Zielangabe „ans Meer" als irrtümlich aufgegeben werden müßte, eine Angabe, die auch kaum mit dem zweiten Teil von Vers 7 und mit Vers 8 stimmt und überdies in der Parallelstelle Matth. 12, 15 fehlt. Auch das, was Mark. 3, 9—12 und Matth. 12, 15—16 folgt, paßt, abgesehen von Mark. 3, 9, mehr auf eine Reise als ein „Entweichen".

Als Ergebnis der bisherigen Vergleichung wäre also folgendes gewonnen:

Mark. 3, 7—19: Entweichen und Aussonderung.	Luk. 6, 12—7, 10: Aussonderung (mit Bergrede u. Hauptm. v. Kapernaum).	Luk. 9, 51—10, 24: Aufbruch und Aussendung (statt Aussonderung?)
—	Luk. 7, 11—50: Jüngling von Nain, Johannesrede und Salbung, = Reise.	Luk. 10, 25—11, 13: Reise.
Mark. 3, 20—30: Verleumdungsrede.	—	Luk. 11, 14—32: Verleumdungsrede.

2. Bis zur Satzungsrede
Matth. 12, 46—15, 20; Mark. 3, 31—7, 23; Luk. 8, 1—9, 9; Luk. 11, 27—54.

Die Satzungsrede steht Matth. 15, 1—20 und Mark. 7, 1—23 und fehlt Luk. 9, 10, ja eigentlich fehlt sie auch im Reisebericht, denn was wir dort an ihrer Stelle Luk. 11, 39—52 finden, ist eigentlich nach Form und Inhalt die Strafrede gegen Pharisäer und Schriftgelehrte aus Matth. 23, 1—36 = Mark. 12, 38—40. Aber doch dürfen wir diese Rede hier als Ersatz der Satzungsrede auffassen. Denn die Satzungsrede fehlt eben im synoptischen Teil bei Lukas, und ein solches völliges Fehlen beobachten wir nur dann, wenn das betreffende Stück zum Ersatz im Reisebericht erscheint, und daß Lukas hier Luk. 11, 39 diese Rede nicht als die Strafrede aus den letzten Tagen des Herrn ansah, geht umgekehrt daraus hervor, daß er die Strafrede als solche am richtigen Platz Luk. 20, 45—47 in der Form des Markus noch bringt. Zudem ist an unserer Stelle die Veranlassung zum Reden ganz die gleiche wie bei der Satzungsrede, vergleiche Luk. 11, 38 mit Mark. 7, 2, und ebenso ist der Anfangsgedanke der gleiche, vergleiche Luk. 11, 39—40 mit Mark. 7, 8.

Vor der Satzungsrede stehen bei Markus und im synoptischen Lukas:

Mutter und Brüder Mark. 3, 31—35. Luk. 8, 19—21;
Gleichnisrede Mark. 4, 1—34; Luk. 8, 4—18;

Seesturm und Gadara Mark. 4, 35—5, 21; Luk. 8, 22—39;
Jairus Mark. 5, 22—43. Luk. 8, 40—56.
Nazareth Mark. 6, 1—6; [Luk. 4, 16—30];
Apostelaussendung Mark. 6, 7—13; Luk. 9, 1—6;
Herodes Mark. 6, 14—29; Luk. 9, 7—9;
Rückkehr der Apostel Mark. 6, 30; Luk. 9, 10.

Tatsächlich steht bei Mark. 6, 31—56 auch noch die Speisung der 5000 vor der Satzungsrede, aber nur irrtümlich, da durch die Einführung des zweiten Speisungsberichts Mark. 8, 1—10 Verwirrung in die ursprüngliche Ordnung der Synopsisquelle gekommen ist und die Satzungsrede nach der bei der Speisung eingetretenen Krisis unmöglich gehalten sein kann [1]).

Was steht nun im Reiseberichte, von der Verleumdungsrede an gerechnet, vor der Satzungsrede, zwischen Luk. 11, 26 und 37? Erst — allerdings auch noch vor der ersten Zeichenrede, die wie bei Matthäus mit der Verleumdungsrede verbunden ist — zwar keine Erwähnung von Mutter und Brüdern, wohl aber eine Erwähnung der Mutter Luk. 11, 27—28, die die gleiche Situation voraussetzt und mit dem gleichen Lob derer schließt, die Gottes Wort hören und bewahren.

Dann folgt wiederum zwar keine ganze Gleichnisrede, auch nicht einmal wie im synoptischen Teil des Lukas das eine Gleichnis vom Sämann, wohl aber findet sich Luk. 11, 33 der Spruch vom Licht unterm Scheffel. Dieser Spruch aber, der bei Markus und im synoptischen Teil des Lukas dem Gleichnis vom Sämann angefügt ist, schließt sich im Reisebericht ganz unvermittelt an das Vorhergehende an und läßt daher den Schluß zu, ursprünglich habe auch hier im Reisebericht das Gleichnis vom Sämann gestanden, und der Endspruch wäre dann, als das im synoptischen Teil schon erzählte Gleichnis hier wegblieb, als Spur der ver-

1) Augenscheinlich hat Markus außer der Synopsisquelle auch noch eine zweite, dem Lukas nicht zugängliche Nebenquelle benutzt, die des Herrn Reise ins Heidenland, anschließend an die Speisung, berichtete. Da diese Quelle die Zahl der Gespeisten im Gegensatz zur Synoptikerquelle statt 5000 auf 4000 angab, hat Markus zwei Speisungen angenommen und dadurch Verwirrung in diesen Teil seines Evangeliums gebracht.

schwundenen Erzählung stehen geblieben. Von den übrigen Gleichnissen steht das vom Senfkorn bei Lukas an anderer Stelle, Luk. 13, 18—19, was der richtige Platz sein dürfte, und die übrigen fehlen ganz, sowohl im synoptischen Teil als auch im Reisebericht.

Auch Gadara, Jairus und Nazareth fehlen vollständig im Reisebericht, ebenso jede Erwähnung des Herodes bei der Missionsreise der Jünger. Deren Aussendung und Rückkehr jedoch ist ausdrücklich und ausführlicher als im synoptischen Teile behandelt, freilich mit anderer Zahl und an anderer Stelle, wie oben erwähnt, an der Stelle der Aussonderung Luk. 10, 1—24. Es ist aber nicht ganz ausgeschlossen, wenn auch nicht wahrscheinlich zu machen, daß hier Luk. 11, 34, wie vom Sämannsgleichnis der eine Schlußspruch, so von einer Aussendungsrede die drei Verse 34—36 übrig geblieben oder zum Ersatze eingeschoben sind. Wenigstens enthalten diese Verse entsprechende Gedanken, wie die mit der Aussendungsrede mehrfach in Parallele tretende Schlußrede an die Jünger Matth. 24, Mark. 13, Luk. 21. (Vergleiche z. B. mit dem Auge, das Luk. 11, 34 des Leibes Licht sein soll, das zweimalige: Ihr aber sehet euch vor, Mark. 13, 9 u. 23 [1]).)

Das weitergewonnene Resultat der Vergleichung wäre also folgendes:

Mark. 3, 20—30 u. Luk. —: Verleumdungsrede.	Luk. 11, 14—32: Verleumdungsrede.
Mark. 3, 31—35 u. Luk. 8, 19—21: Mutter und Brüder.	Luk. 11, 27—28: Mutter.
Mark. 4, 1—34 u. Luk. 8, 1—18: Gleichnisrede.	Luk. 11, 33: Schlußspruch.
Mark. 4, 35—5, 21 u. Luk. 8, 22—39: Gadara.	—
Mark. 5, 22—43 u. Luk. 8, 40—56: Jairus.	—

1) Die Darstellung der Rückkehr der Jünger Luk. 10, 17—24 ist durchaus überzeugend und einleuchtend und dürfte uns die richtige Stelle der Worte an die Städte Luk. 10, 13 ff. und der Freudenstunde Luk. 10, 21 f. erhalten haben, die augenscheinlich besser zu der Jüngerrückkehr passen, als wo sie Matthäus hinsetzt, hinter die Johannesrede Matth. 11, 20—27.

Mark. 6, 1—6 u. [Luk. 4, 16—30]: Nazareth.	—
Mark. 6, 7—31 u. Luk. 9, 1—10: Aussendung.	Luk. 11, 34—36: (Sprüche).
Mark. 7, 1—23 u. Luk. —: Satzungsrede.	Luk. 11, 37—54: Satzungsrede.

3. Bis zur zweiten Zeichenrede

Matth. 14, 13—16, 12; Mark. 6, 32—8, 21; Luk. 9, 10—17; Luk. 12, 1—13, 9 (od. 21).

Die zweite Zeichenrede steht Matth. 16, 1—4 und Mark. 8, 11—12 und bei Lukas im Reisebericht Luk. 12, 54—57, während sie natürlich wieder im synoptischen Lukas nach 9, 17 fehlt.

Vorher steht bei den Synoptikern nur die Speisung der Volksmassen und im Reisebericht nur eine Zusammenstellung von Lehren an die Jünger und ans Volk. Aber was sind das für Lehren? Lauter solche, die uns den Inhalt der „langen Predigt", die vor der Speisung Mark. 6, 34 erwähnt wird, anzugeben scheinen. Zunächst sind auch Luk. 12, 1 schon „etliche Tausend" genannt, „die sich untereinander traten", Ausdrücke, die der von den Synoptikern geschilderten Menge entsprechen, so daß unter den etlichen Tausend hier sehr wohl die 5000 oder 4000, die des Speisungswunders teilhaftig wurden, gemeint sein können. Das wird noch wahrscheinlicher dadurch, daß sich sofort der Spruch vom Sauerteig der Pharisäer anschließt, der auch nach den Synoptikerberichten Matth. 16, 9 und Mark. 8, 13 bei Gelegenheit der Speisung, dort freilich erst am Schluß, gesprochen worden ist. Und nun der Inhalt der Lehren. Sie sind zunächst nach Mark. 6, 31 an die von der Missionsreise zurückgekehrten Jünger gerichtet, und die Worte von der Zaghaftigkeit und dem Bekennermut Luk. 12, 2—12 passen gewiß in eine solche Situation durchaus hinein. Nun mengt sich Luk. 12, 13 einer aus dem Volk dazwischen, das nach Mark. 6, 31—33, sicherlich wider des Herrn Willen, ihm in die wüste Stätte gefolgt war, und so wird im Anschluß an die Erbschaftsfrage eine weitere Belehrung über den Geiz Luk. 12, 13—21 an das Volk gerichtet. Dann aber, der

Herr hatte ja die Absicht gehabt, sich der Belehrung seiner Jünger zu widmen, wendet er sich wieder Luk. 12, 22—40 an diese in längerer Rede über christliche Sorglosigkeit und Wachsamkeit [1]). Sie waren aber nicht allein, sondern das Volk umdrängte sie, wie daraus hervorgeht, daß Petrus Luk. 12, 41 fragt, ob diese Lehren nur für sie, die Jünger, oder für alle, das Volk, gelten sollten, worauf der Herr Luk. 12, 42—53, ohne direkt zu antworten, in seinen Belehrungen fortfährt, an die sich dann Luk. 12, 54—59 die zweite Zeichenrede anschließt.

Hier wird es passend sein, gleich die Betrachtung dessen anzufügen, was auf die zweite Zeichenrede folgt. Bei Markus ist diese Rede in Dalmanutha gehalten worden, und es schließt sich die Rückfahrt an, auf der die Jünger vor dem Sauerteig der Pharisäer gewarnt werden, Mark. 8, 13—21 (womit der Spruch Luk. 12, 1 zu vergleichen war). Dem Volke aber, das ihm dann wieder zuströmte, vergleiche Mark. 6, 54 ff., können sehr gut die sich bei Lukas 13, 1—21 direkt an die Zeichenrede anschließenden Lehren gegolten haben. Denn gewiß passen die Worte Luk. 13, 1—21: des Pilatus Blutvergießen, der Turm von Siloah, Gleichnis vom Feigenbaum, ganz ausgezeichnet als letzte Abschiedsworte des Herrn an seine Galiläer, nur die Heilung Luk. 13, 10—17 scheint etwas zu stören; aber sie scheint es nur, denn die Frage der Sabbatheilungen war entschieden so wichtig, daß damit zusammenhängende Konflikte nicht nur in der dafür typischen Periode Mark. 3, 11 ff. vorgekommen sein werden, sondern sich jederzeit wiederholt haben können. Auch könnte Lukas natürlich hier, wie öfter aus schriftstellerischen Gründen, durch Herübernahme aus früheren Partien die Erzählung an diesen Platz gebracht haben.

Danach kommt im Synoptikertypus eine Partie, von der im Reisebericht keine Spur vorhanden ist, nämlich die Reise ins Heidenland [2]) und der Tag von Cäsarea mit der ersten Leidens-

1) Daß Matthäus beide Lehren anders einreiht Matth. 6, 25 ff. und 24, 42 ff., hat nichts auf sich, da er in der Redaktion der Reden des Herrn augenscheinlich überall sehr selbständig verfahren ist.

2) Die Reise ins Heidenland fehlt ebenso, wie die zweite Speisung (der 4000), natürlich auch im synoptischen Teile des Lukas 9, 17, da, wie oben

verkündigung, die Verklärung Christi und die Heilung des Mondsüchtigen Matth. 15, 21 oder 16, 13 — 17, 21. Mark. 7, 24 oder 8, 22 — 9, 29. Luk. 9, 18 — 9, 42.

Was aber dann folgt, läßt sich, so ungleich es zunächst zu sein scheint, in den beiden Darstellungen des Synoptikertypus und des Reiseberichtes doch wieder vergleichen und trifft, wie unter 4. ausgeführt werden wird, in der Ärgernisrede zusammen.

Das weiter gewonnene Ergebnis wäre also:

Mark. 7, 1—23 u. Luk. —: Satzungsrede.	Luk. 11, 37—54: Satzungsrede.
Mark. 6, 32—34 u. Luk. 9, 10—11: Lange Predigt.	Luk. 12, 1—53: Lange Predigt.
Mark. 6, 35—8, 9 u. Luk. 9, 12–17: Speisung.	—
Mark. 8, 10—12 u. Luk. —: Zweite Zeichenrede.	Luk. 12, 54–59: Zweite Zeichenrede.
Mark. 8, 13—21 u. Luk. —: Vom Sauerteig.	Luk. 13, 1—21: Abschiedsreden ans Volk.
Mark. 7, 24—8, 26 u. Luk. —: Reise ins Heidenland.	—
Mark. 8, 27—9, 29 u. Luk. 9, 18—42: Cäsarea u. Verklärung.	—

4. Bis zur Ärgernisrede

Matth. 17, 22—18, 11 (od. 18, 35). Mark. 9, 30—50.
Luk. 9, 43—50; Luk. 13, 22—17, 2 (od. 17, 10).

Die Ärgernisrede steht Matth. 18, 5—11 und Mark. 9, 38—48 oder 50 und ebenso, wenn auch ganz kurz, bei Lukas im Reisebericht, Luk. 17, 1—2, fehlt aber natürlich bei Lukas im synoptischen Teil, nach Luk. 9, 50. Daß wir es im Synoptikertypus und im Reisebericht wirklich mit der Darstellung der gleichen Ärgernisrede zu tun haben, wird noch einleuchtender durch einen Vergleich des Lukas mit Matthäus. Hier bei Lukas folgt auf

erwähnt, beides einer dem Lukas nicht zugänglich gewesenen Nebenquelle entnommen zu sein scheint.

die Ärgernisrede (außer einer Bitte um Stärkung des Glaubens Luk. 17, 5—6) die Mahnung zur Versöhnlichkeit Luk. 17, 3—4 und das Gleichnis vom unnützen Knecht Luk. 17, 7—10. Dort bei Matthäus folgt (außer dem Gleichnis vom verlorenen Schaf Matth. 18, 12—14) ebenfalls die Mahnung zur Versöhnlichkeit Matth. 18, 15—22 und das (allerdings eine andere Lehre predigende) Gleichnis vom Schalksknecht Matth. 18, 23—35. Zudem findet sich der Spruch vom Salz, mit dem Markus die Ärgernisrede schließt Mark. 9, 49—50, bei Lukas zwar nicht im Anschluß an die Ärgernisrede selbst, aber doch als Schlußspruch einer anderen Rede derselben Partie Luk. 14, 34—35 (siehe unten).

Und was finden wir vor der Ärgernisrede? Bei den Synoptikern nur die zweite Leidensverkündung und die Rangstreitrede Matth. 17, 22—18, 11 (einschließlich der Geschichte von der Tempelsteuer) und Mark. 9, 30—9, 37 (oder 41) und Luk. 9, 43—48 (oder 50). Im Reisebericht dagegen gehen scheinbar ganz andere Dinge vorher, erst einige Erzählungen Luk. 13, 22—14, 6 und dann ausführliche Lehren Luk. 14, 7—15, 32. Was sind das aber für Erzählungen: Erst ein Aufbruch nach Jerusalem mit daran geknüpfter Mahnung: Ringet danach, durch die enge Pforte einzugehen Luk. 13, 22—30, dann die List des Herodes, der Jesum zur Reise nach Jerusalem veranlassen will Luk. 13, 31—33, und die Klage über das widerspenstige Jerusalem Luk. 13, 34—35 (im Anschluß daran noch eine Sabbatheilung Luk. 14, 1—6, vgl. Luk. 13, 10—17), lauter Berichte, die augenscheinlich eine Reise nach Jerusalem darstellen, ebenso wie oben Luk. 9, 51—11, 13. Und wie wir dort im Synoptikertypus in dem „Entweichen“ eine Andeutung der Reise fanden Matth. 12, 15 und Mark. 3, 7, so scheint es auch hier der Fall zu sein, und zwar in der bei allen Synoptikern sich findenden zweiten Leidensverkündung Matth. 17, 22; Mark. 9, 30; Luk. 9, 44, die, so wie sie jetzt dasteht, wenig motiviert erscheint; sie wird aber durchaus verständlich und steht am richtigen Platz, wenn wir annehmen, daß sie vor einem Aufbruch nach Jerusalem gesprochen wurde, zumal vor dem Aufbruch, der eigentlich der letzte Abschied von Galiläa war, da der

Herr höchstens nur zu kurzem Aufenthalt und nicht zu eigentlicher Lehrtätigkeit wieder nach seinem nördlichen Heimatlande zurückgekehrt sein wird.

Und weiter: Was sind es für Lehren, die sich an diese Darstellung der Reise Luk. 14, 6 ff. anschließen: Setze dich unten an, denn wer sich selbst erhöhet usw. Luk. 14, 7—11; lade die Armen und die Krüppel Luk. 14, 12—14; und: die Armen und die Krüppel bekommen „das große Abendmahl“ zu schmecken Luk. 14, 15—24, woran sich dann noch eine energische Absage an die Lauen mit den Vergleichen vom Turmbauen und Kriegführen anschließt, endend mit dem Schlußspruch vom Salz Mark. 14, 25—35. Sind das nicht lauter Lehren, die dieselben Mahnungen enthalten, wie die auf die zweite Leidensverkündung bei den Synoptikern folgende Rangstreitrede, die bei Markus — allerdings verbunden mit der Ärgernisrede — mit dem gleichen Spruch vom Salze Mark. 9, 50 schließt?

Darauf folgen dann im Reiseberichte die drei Gleichnisse vom verlorenen Schaf, verlorenen Groschen und verlorenen Sohn Luk. 15, 1—32, gerade wie bei Matthäus auf die — allerdings ebenfalls mit der Ärgernisrede verbundene — Rangstreitrede das Gleichnis vom verlorenen Schaf folgt Matth. 18, 12—14. Wenn wir also einstweilen vom 16. Kapitel des Lukas absehen, so können die Synoptikerdarstellung mit der zweiten Leidensverkündung und der Rangstreitrede und der Reisebericht mit der Jerusalemreise und den Lehren und Gleichnissen der Kapitel 14 und 15 wohl als selbständige parallele Darstellungen der gleichen Vorgänge erscheinen.

Wie steht es nun aber mit Kapitel 16 des Lukas? Das scheint dieselben Gedanken und Lehren zu enthalten wie bei den Synoptikern die Partien Matth. 19, 1—20, 16; Mark. 10, 1—31; Luk. 18, 15—30. Denn was finden wir da bei den Synoptikern? Das Verbot der Ehescheidung, das Segnen der Kindlein, nach Matth. 19, 14 (Schluß), Mark. 10, 15, Luk. 18, 17 mit der Lehre: haltet euch bescheiden und nicht für hoch, und die Geschichte vom reichen Jüngling, d. i. eine Warnung vor den Gefahren des Reichtums (wozu bei Matth. 20, 1—16 noch

das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge kommt). Und bei Lukas im Reisebericht Kapitel 16 finden wir (außer dem auch hier isoliert stehenden Gleichnis vom ungerechten Haushalter Luk. 16, 1—13 und einigen anderen Einzelsprüchen) erst den Spruch Luk. 16, 15: Was hoch ist unter den Menschen, das ist ein Greuel vor Gott; dann Luk. 16, 18 ebenfalls ganz ausdrücklich das Verbot der Ehescheidung und schließlich Luk. 16, 19—31 das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, das nur noch eindringlicher als die Geschichte vom reichen Jüngling von denselben Gefahren des Reichtums predigt. Ja und daß Lukas den Gedankenparallelismus seines 16. und seines 18. Kapitels, das dem 19. Kapitel des Matthäus und dem 10. Kapitel des Markus entspricht, selbst empfand, geht daraus hervor, daß er im 18. Kapitel von der Ehescheidung nicht noch einmal handelt, da er deren Verbot im 16. Kapitel ganz ausdrücklich schon gebracht hatte, während er kein Bedenken trug, das Segnen der Kindlein und den reichen Jüngling aufzunehmen, da das nur ähnliche und nicht gleiche Gedanken und Geschichten waren wie die, die er im Kapitel 16 erwähnt hatte [1]).

Chronologisch hätte man dann wahrscheinlich alle diese Berichte so einzuordnen:

Reise nach Jerusalem: Luk. 13, 22—14, 6. Matth. 17, 22—23; Mark. 9, 30—32; Luk. 9, 43—45;

Lehren in Jerusalem: Luk. 14, 7—15, 32. (Matth. 18, 1—14; Mark. 9, 33—50. Luk. 9, 46—50;)

Lehren in Peräa [2]): Luk. 16, 1—31. Matth. 19, 1—20, 16; Mark. 10, 1—31; Luk. 18, 15—30;

---

1) Übrigens sind auch die Lehren des Kap. 16 und die ihm bei den Synoptikern entsprechenden Partien, wenigstens zum Teil, auf den alle Mahnungen dieser Zeit beherrschenden Grundton der Rangstreitrede gestimmt, da ja Matthäus und Markus auch die Geschichte vom reichen Jüngling (und von den Arbeitern im Weinberg) mit dem Spruch schließen: Viele werden die letzten sein, die die ersten sind usw. Matth. 19, 30 (20, 16) und Mark. 10, 31.

2) Daß bei den Synoptikern die Lehren in Peräa erst hinter denen in

Lehren bei dem kurzen letzten Aufenthalt in Galiläa: Luk. 17, 1—10. Matth. 18, 1—14; Mark. 9, 33—50. Luk. 9, 46—50.

An diesen letzten kurzen Aufenthalt in Galiläa schlösse sich dann der letzte Aufbruch von da zum Todespassah an Luk. 17, 11, und diesem entspräche wieder durchaus passend und gerade wie beim vorigen Aufbruch eine Leidensverkündung, nun die dritte Matth. 20, 17—19, Mark. 10, 32—34, Luk. 18, 31—34. Daß aber alles, was nach Luk. 17, 11—18, 14 noch folgt, die Erzählung von der letzten Passahreise ist und also in die synoptische Erzählung nach Matth. 20, 19, Mark. 10, 34, Luk. 18, 34 einmündet, liegt auf der Hand.

Es ergibt sich also schließlich noch folgende Entsprechung:

Mark. 9, 30—32 u. Luk. 9, 43—45: Zweite Leidensverkündung.	Luk. 13, 22: Aufbruch.
Mark. 10, 1—31 u. Luk. 18, 15—30: Lehren auf der Reise.	Luk. 13, 23—16, 31: Lehren auf der Reise.
Mark. 9, 33—50 u. Luk. 9, 46—50: Lehren in Galiläa.	Luk. 17, 1—10: Lehren in Galiläa.
Mark. 10, 32—34 u. Luk. 18, 31—34: Dritte Leidensverkündung.	Luk. 17, 11: Aufbruch.

Als Gesamtresultat unserer Vergleichung stellt sich folgendes heraus, wobei der eigentlich hier nicht in Frage kommende Anfang von Christi Lehrtätigkeit und die für die „Biblische Geschichte“ wichtige Übereinstimmung mit Johannes gleich mit berücksichtigt werde:

Erstes Passah: Reise nach Jerusalem:
Tempelreinigung usw. Joh. 2, 13—4, 54.

Erste Lehrzeit:
Mark. 1, 16—3, 6 [1]). Luk. 3, 1—6, 11.

Galiläa ihren Platz gefunden haben, ist nicht auffällig, da deren Quelle ihre Berichte eben nicht zeitlich, sondern örtlich geordnet hat: erst Galiläa, dann Peräa, dann Judäa und Jerusalem.

1) Die Zitate aus Matthäus sind weggelassen, da ihre Stelle entweder aus dem Vergleiche mit Markus sich von selbst ergibt oder vor Matth. 12, 1 willkürlich gewählt ist in jenem großartigen Gemälde von des Herrn Wirk-

Zweite Festreise nach Jerusalem:

Mark. 3, 7—19. Luk. 6, 12—7, 50. Luk. 9, 51—11, 13. Joh. 5.

Zweite Lehrzeit:

Mark. 3, 20—7, 23. Luk. 8, 1—9, 9. Luk. 11, 14—54.

Vorletztes Passah, keine Reise, Krisis:

Mark. 8, 1—21. Luk. 9, 10—17. Luk. 12, 1—13, 9 (oder 21). Joh. 6.

Dritte Lehrzeit:

a) Reisen im Norden:

Mark. 7, 24—9, 29. Luk. 9, 18—42. (Luk. 13, 10—21.)

b) Reisen im Süden (dritte Festreise):

Mark. 9, 30—10, 31. Luk. 9, 43—18, 30. Luk. 13, 22 bis 17, 10. Joh. 7—10.

c) Reise zum Todespassah:

Mark. 10, 32 ff. Luk. 18, 31 ff. Luk. 17, 11 ff. Joh. 11.

Sind die bisherigen Ausführungen richtig, so müssen sich die von den Synoptikern nach dem Einzug in Jerusalem, also nach Matth. 21, 11, Mark. 11, 10 und Luk. 19, 44 berichteten Reden inhaltlich auf die verschiedenen Festreisen des Herrn verteilen lassen, am Anfang allerdings am wenigsten sicher, wo die Ereignisse des letzten Einzugs mit den Reden des ersten Passahaufenthaltes zu verknüpfen waren. Im ganzen aber wird sich eine solche Gruppierung der Reden Mark. 11, 10—13, 37 nach den Festreisen doch erkennen lassen. Der ersten Passahreise, über die wir nur aus Johannes unterrichtet sind, wären zuzuweisen die Tempelreinigung Mark. 11, 15—19 und die Vollmachtsfrage Mark. 11, 27—33 (vgl. Joh. 2, 18).

Die zweite Reise wurde unternommen nach unserer Annahme Mark. 3, 7, also damals, als Mark. 3, 6 „die Pharisäer mit des Herodes Dienern einen Rat über ihn hielten, wie sie ihn umbrächten". Ihr werden zuzuweisen sein die versuchliche Frage vom Zinsgroschen [1]) Mark. 12, 13—17, an ihn gestellt von „den

samkeit, das mit den Seligpreisungen beginnt und mit dem Trostwort „kommet her zu mir" schließt.

1) Daß ich mich mit dieser Auffassung des Zinsgroschens in Widerspruch

Pharisäern und des Herodes Dienern, daß sie ihn fingen in Worten" Mark. 12, 13, ferner die sich ganz eng anschließende Versuchungsfrage der Sadduzäer 12, 18—27 und der Schriftgelehrten 12, 28—34, sowie des Herrn Gegenfrage 12, 35—37. Dabei wolle man beachten, daß bei Lukas in der parallelen Stelle Luk. 20, 40 bezeichnenderweise die Frage des Schriftgelehrten: „Welches ist das vornehmste Gebot?" und die darauf gegebene Antwort (Mark. 12, 28—31) fehlt, da sie sich fast wörtlich deckt mit der Frage und Antwort Luk. 10, 25—28, an die sich dort das der zweiten Festreise zuzuschreibende Gleichnis vom barmherzigen Samariter anschließt.

Das Thema der Lehren auf der dritten Reise war der Rangstreit. Dazu paßt doch wieder vortrefflich das, was sich bei Markus anschließt: die Warnung vor den Pharisäern und Schriftgelehrten Mark. 12, 38—40 und das Lob der Witwe mit ihrem Scherflein Mark. 12, 41—44 (wobei kein Gewicht darauf gelegt werden soll, daß Joh. 8, 20 ausdrücklich der Platz am Gotteskasten als die Stelle genannt wird, an der Jesus auf der damaligen Reise gelehrt habe).

Was nun aber noch kommt, Mark. 13, 1 ff., sind ganz sichtlich Worte, die vom Herrn beim letzten Passah vor seinem Tode gesprochen sind, was man nicht erst durch den Parallelismus von Luk. 17, 20 ff. mit Matth. 24 und Mark. 13 zu erweisen braucht, so daß also der Synoptikerbericht von Jesu Auftreten in Jerusalem sehr wohl seinen verschiedenen Festbesuchen entsprechen kann.

Im ganzen aber und in der Hauptsache, den Hauptlehren und Hauptgedanken nach, dürfte sich der Reisebericht des Lukas als ein selbständiges Evangelium erwiesen haben, das den Vorteil böte, zur chronologischen Einordnung der einzelnen Erzählungen und damit zur Erkenntnis des Lebens Jesu willkommene Fingerzeige zu geben.

---

mit Bernhard Weiß setze, kann mich nicht irre machen. Weißens Auffassung der Zinsgroschenfrage ist richtig, wenn diese in der letzten Lebenswoche des Herrn gestellt wurde, aber nicht, wenn, wie ich nun annehmen muß, diese Unterhaltung in eine so viel frühere Zeit fällt.

3.

Das Christentum des fünften Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia.

Von

Lic. theol. **G. Sternberg** in Berlin.

Einleitendes über Salvians Leben und Werke [1]).

Geburts- und Todesjahr, Geburtsort und Bildungsgang Salvians.

Salvian ist um 400 n. Chr. in Trier oder Köln, — mit beiden Städten ist er genau bekannt (Gb. 6, 39; § 72—79; § 82—89) und hat in Köln Verwandte (Ep. 1) — oder in ihrer Umgegend (vgl. Haemmerle I, 7, ad 1 [2]); Zschimmer 6 f. [3])), jedenfalls aber in Gallien, seinem solum patrium (Gb. 6, 72), geboren. Der warme Anteil, den Salvian an Aquitaniens Geschick nimmt (Gb. 7, 8—25), erklärt sich ausreichend aus der geographischen Nachbarschaft Massilias mit Aquitanien, und es bedarf daher der mit zur Auswahl gestellten Vermutung Schuberts [4]) (813), daß dort der Geburtsort Salvians lag, nicht. Zur Zeit des um 480 schreibenden Gennadius (vgl. Ebert 427. 437 [5])) lebte Salvian senectute bona als presbyter apud Mas-

---

1) Zitiert ist nach ed. Pauly im 8. Bd. des Corpus script. eccl. lat. der Wiener Akademie. 1883. Im folgenden ist „Gb." = „De Gubernatione Dei", „Ec." = „Timothei ad Ecclesiam", „Ep." = „Salviani Epistolae".

2) Haemmerle, Studien zu Salvian, Priester von Massilia (Progr.) I, Landshut 1893; II, Neuburg a. d. D. 1897; III, ebendort 1899.

3) Zschimmer, Salvian, der Presbyter von Massilia, und seine Schriften. Halle 1875.

4) Moeller-Schubert, K.-G. Tübingen 1902.

5) Ebert, Literatur des Mittelalters. Leipzig 1874.

siliam (Genn. de vir. ill. 67). Von hier und von der später zu behandelnden Abfassungszeit seines Hauptwerkes aus läßt sich ein ungefährer Rückschluß auf sein Geburtsjahr machen, das oben rund angegeben ist. Für das zwischen 400 und 480 sich abspielende Leben Salvians sind wir fast nur auf Notizen in seinen Werken angewiesen.

Als aus vornehmer Familie stammend (Ep. 1, 5: domo non despicabilis) genoß er wohl in der summa urbs Gallorum (Gb. 6, 82), Trier, rhetorische Ausbildung (vgl. Zschimmer 10 f.; Haemmerle I, 7). Dort hat er sich einen guten, an Laktanz (gest. 330) gebildeten (vgl. Ebert 442) lateinischen Stil angeeignet, aber schwerlich direkt Griechisch (vgl. Zschimmer 10 f.; Ullrich [1]) 1 f. z. T. dagegen), erst recht nicht Hebräisch gelernt (vgl. Zschimmer ebenda) und auch nicht zu eigenem Studium der klassischen Literatur sich anregen lassen. Dies sieht man daraus, daß seine Klassikerzitate alle höchstwahrscheinlich den „Institutiones divinae“ des Laktanz und nicht den Autoren selbst entnommen sind (nach Zschimmer 62 u. Anm. 1 daselbst). Ob Salvian nach beendetem Gang durch die Rhetorenschule sich noch einem besonderen Fachstudium zugewandt hat, etwa der Medizin oder der Jurisprudenz, entzieht sich unserem Urteil (vgl. Zschimmer 11; Haemmerle I, 7). Zschimmer bringt ein vermutliches juristisches Studium mit seiner genauen Bekanntschaft mit Karthago (Gb. 6, 69—71; 7, 67—83) in Verbindung, doch kann letztere sehr wohl aus dem Verkehr der Asketen in aller Welt untereinander sich herleiten, die ja in Afrika sehr zahlreich waren (Gb. 7, 58; 8, 22 u. vgl. Hauck [2]) 52 f.; Haemmerle III, 20). Obgleich die Möglichkeit, daß Salvian als Student oder später als officio divini operis pilgernder Mönch (Gb. 8, 22) über Galliens Grenzen hinausgekommen ist, sich nicht bestreiten läßt, so kann anderseits nicht geleugnet werden, daß diese Annahme zur Erklärung der Weite seines Gesichtskreises nicht notwendig und darum das richtige Urteil in dieser Frage ein „non liquet“ ist.

1) Ullrich, De Salviani scripturae sacrae versionibus (Progr.), Neostadii ad H. 1892.

2) Hauck, K.-G. Deutschlands. 1898. 2. Aufl.

Heirat und erste Zeit der Ehe; sein Mönchwerden und dessen erste Folgen.

Der spätere asketische Eifer des Salvian läßt vermuten, nicht gerade daß er als Heide geboren ist (vgl. Zschimmer 8 f.), welche Möglichkeit Haemmerle (I, 7) offen läßt, sondern als einer der „Weltchristen" aufgewachsen ist, deren Leben er später so hart geißelt und eigene Erfahrung darin oft fast durchblicken läßt (z. B. Gb. 6, 14—19: Theaterbesuch!). Auf ebendies weist auch die Heirat Salvians mit der Heidin Palladia, die dem damaligen Brauche folgend (Hauck 39) wohl alsbald danach Christin wurde (Ep. 4, 12), hin; denn als Christ (ebenda § 7) war er den heidnischen Eltern seiner Braut, Hypatius und Quieta (ebenda Überschrift), noch kein unangenehmer Schwiegersohn. Die Vermählung Salvians wird stattgefunden haben, als er im Anfang der zwanziger Jahre stand, also etwa innerhalb der Zeit von 420 bis 422, spätestens ein Jahr vor seinem Eintritt ins Coenobium Lirinense ca. 425 (Schubert 813). Der Ehe entsproß eine Tochter, Auspiciola (Ep. 4). Wo Salvian seinen Hausstand gegründet und seitdem gelebt hat, wissen wir nicht. Die Verwandten in Köln (vgl. oben) mit seinen Schwiegereltern zu identifizieren, wie Haemmerle (I, 9, ad 9) vorschlägt, ist unrichtig; denn Salvian läßt deutlich durchblicken, daß jene der castimonia beflissene vidua und ihr junger Sohn ihm blutsverwandt (propinquus; Ep. 1, 5) sind. Wir werden daher dort besser an Schwester oder Base und Neffen als an Schwiegermutter und Schwager denken. Wenn man einmal „raten" will, so mag man immerhin annehmen, daß Salvian in der Residenz- und Hauptstadt Trier, wo er das antike Gymnasium, die Rhetorenschule, besuchte, seine spätere Gattin kennen gelernt und dort auch die erste Zeit seiner Ehe verlebt hat. Das Wohnen der Schwiegereltern zu Trier erklärt dann die Worte „ad nos tam longe a vobis sitos" in der aus Lerinum oder Massilia geschriebenen Ep. 4 (§ 5) ebenso gut wie ein solches zu Köln. Jedoch über diese Vermutung ist genau ebenso ein „non liquet" zu setzen wie über die Haemmerles (I, 7 u. 23), daß Salvian dem römischen Statthalter, als dieser kurz vor 418 seine Residenz von Trier nach Arelate verlegte,

alsbald mit anderen römischen Familien gefolgt sei, „um sich im Süden eine neue Heimat zu gründen“. Die Zerstörung Triers um 418 durch die Franken (Haemmerle I, 7 u. 21 ff.), welche die dritte der von ihm erwähnten vier Zerstörungen Triers (Gb. 6, 39. 74. 82. 89) war, hat er jedoch noch selbst da mit erlebt („quod ipse vidi atque sustinui“ [Gb. 6, 84] u. vgl. überhaupt Gb. 6, 82—89).

In den ersten Jahren der Ehe Salvians trat der religiöse Bruch in seinem Leben ein; die Gründe kennen wir nicht. Ob ihn Lektüre von asketischen Schriften, etwa von Werken Cassians (gest. nach 431), beeinflußt hat (Haemmerle I, 10; 11, ad 12) oder persönliche Lebenserfahrung oder wahrscheinlicher beides, läßt sich nicht feststellen. Die nächsten Folgen von Salvians „Bekehrung“, seines cupere in se religionem augere (Ep. 4, 7), waren sein und seiner Gattin Verzicht auf die eheliche Geschlechtsgemeinschaft und der Eintritt in den Asketenorden von Lerinum. Da Salvian dort noch die Freundschaft des 426 zum Bischof von Arelate gewählten Honoratus gewann, als carorum suorum unus galt (Hilarius [1]), so ist als das Jahr des Eintritts 424 (vgl. Haemmerle I, 8, ad 3 u. 10), spätestens 425 (vgl. Schubert 813) anzusetzen. Ging er in das Mönchskloster auf der jetzigen Insel St. Honorat gegenüber Cannes, so Palladia mit der kleinen Tochter wohl in das von Margaritha, der Schwester des Honoratus, der das Mönchskloster gegründet hatte, gestiftete Frauenkloster auf der jetzt St. Marguérite genannten Nachbarinsel (Haemmerle I, 10); beide Inseln sind die größten in der Lerinschen Inselgruppe (Grützmacher [2]). Dieser Schritt erbitterte die Eltern der Palladia, besonders den Vater, so, daß sie alle Verbindungen mit ihrer Tochter und Salvian abbrachen. Ja als beide Eltern später zum Christentum übertraten, ließen sie immer noch nichts von sich hören: „Septimus iam ferme annus est, ex quo nulla ad nos tam longe a vobis sitos scripta misistis“, heißt es in dem von Salvian, zugleich im Namen von

1) Hilarius, Vita Honorati Kap. 4.
2) Artikel „Lerinum“ in R.E.³ Bd. 11.

Frau und Kind, an die Eltern geschriebenen Briefe, Ep. 4 (§ 5), der inständigst um Aussöhnung bittet. Dieser Brief ist nach obiger Zeitnotiz wohl 430—431 noch aus Lerinum oder schon aus Massilia geschrieben, wohin Salvian später übersiedelte (vgl. Haemmerle I, 9, ad 9 u. 16). Über seinen Erfolg wissen wir, wenn wir Haemmerles Vermutung über Salvians Verwandte in Köln abweisen (vgl. oben), nichts.

Die Jahre in Lerinum und seine Übersiedlung nach Massilia.

Hat Salvian sein Mönchwerden mit dem Verlust von Verwandtengunst bezahlen müssen, so hat sich ihm nun ein neues Feld befriedigender Lebensbetätigung aufgetan, die kirchliche Tätigkeit und Laufbahn. Im Jahre 426 sah er seinen Abt Honoratus als Bischof von Arelate scheiden (vgl. oben). 428—429 ging ein anderer Freund, Eucherius, der Bischof von Lyon wurde, von Lerinum fort, ließ jedoch seine beiden Söhne, Salonius und Veranius, zur Erziehung im Kloster zurück (vgl. Haemmerle I, 12, ad 18). Diese übernahm zuerst der in der Dogmengeschichte als Semipelagianer bekannte Hilarius, während Salvian Gelegenheit bekam, in seiner Ep. 2 dem neuen Bischof von Lyon inkollegiale Unhöflichkeit vorzuwerfen. Dieser Brief ist also etwa 429—430 (vgl. Haemmerle I, 10. 16) geschrieben. Später wurde beider Verhältnis um so freundschaftlicher. Als Honoratus 429 starb, folgte ihm Hilarius ins Bischofsamt von Arelate; und nun wurde an seiner Stelle Salvianus Erzieher der Söhne des Eucherius (vgl. Haemmerle I, 10; 12 ad 18). Durch den Unterricht des 16- bis 17jährigen (vgl. Haemmerle I, 12, ad 18) Salonius und seines wohl wenig jüngeren Bruders in der Rhetorik (vgl. Haemmerle ebenda) wird Salvian seine eigene Ausbildung in diesen Stoffen tüchtig zu ergänzen Gelegenheit gefunden haben. Den Grund zu seiner soliden Bibelkenntnis mag er auch damals gelegt haben. Zu seiner und des Vaters Freude durfte er aus seinen Zöglingen treffliche Bischöfe werden sehen. Seine Genugtuung darüber spricht er in einem Briefe an den Vater Eucherius aus, als dieser ihm seine Schrift „Instructionum lib. II ad Sa-

lonium filium" (nach Zschimmer 18) zur Begutachtung geschickt hatte. Nach dem Zeugnis ihres Zeitgenossen Prosper Tyro starben Eucherius und Hilarius im Jahre 449 (vgl. Haemmerle I, 11). Nach einem Schlusse auf Grund der Altersabschätzung kann Salonius nicht gut vor 437—438, als er 25 bis 26 Jahre alt war, Bischof geworden sein. Zwischen 437 und 449 wird demnach die Abfassung des erwähnten, als Ep. 8 überlieferten, zweiten Briefes Salvians an Eucherius fallen (vgl. Haemmerle I, 11; 14; 16). Damals war Salvian nicht mehr in Lerinum. Als Hilarius um 429 seinem Amtsvorgänger in Arelate, Honoratus, die Leichenrede hielt, erwähnte er als dessen Freund rühmend den Salvian als „egregium et in Christo beatissimum virum presbyterum" (Hilarius; vgl. Haemmerle I, 11; Zschimmer 18). Also wird Salvian einige Zeit vor 429 zum Priester geweiht worden sein.

Wahrscheinlich bald nach der empfangenen Priesterweihe, sicher vor 439—440 hat Salvian die Einöde verlassen und das Presbyteramt in Massilia angetreten. Als apud Massiliam presbyterum nennt ihn Gennadius (ill. 67), als solcher hat er in der geschichtlichen Überlieferung fortgelebt (z. B. bei Ado Viennensis und Bellarmin), und von einem andern Wohnort Salvians haben wir keine Spur. Der angegebene terminus ante quem der Übersiedlung Salvians nach Massilia liegt fest durch die Ep. 1 an seine mönchischen Brüder, in der er diese um Aufnahme und Erziehung seines jungen Verwandten aus Köln (vgl. oben) bittet. Dieser Brief setzt die kürzliche Einnahme Kölns durch die Germanen, wohl die Franken (vgl. Haemmerle I, 27 f.), voraus. Geht Haemmerles Beobachtung nicht fehl, daß Gb. 6, 39 die Worte: „Agrippina hostibus plena" auf Eroberung in jüngster Zeit hindeuten, und ist die später zu beweisende Ansetzung von De Gubernatione Dei um 440 richtig, so ist Ep. 1 aus Massilia nach Lerinum um die nämliche Zeit oder kurz vorher geschrieben. Bei seinem Weggange aus dem Kloster ist Salvian wohl auch aus der Congregatio Lirinensis ausgeschieden; das machen die Worte Ep. 1, 8: „me portionem vestri existimatis" wahrscheinlich (vgl. Haemmerle I, 11). Gerade diese Worte aber und überhaupt

der ganze erste Brief machen sicher, daß Salvians Einvernehmen mit seinen Klosterbrüdern auch nach seinem Scheiden ein gutes geblieben ist. Sein Erzieheramt an den Söhnen des Eucherius hat er damals wohl dem Vincentius hinterlassen, den Eucherius im Brief an seinen Sohn Salonius zusammen mit Salvian als Lehrer des Salonius und eloquentia pariter scientiaque praeminentem erwähnt (Eucherius [1]); vgl. Zschimmer 17 f.), dem Verfasser des berühmten „commonitorium pro catholicae fidei antiquitate". Daß Salvian auch mit seinen früheren Schülern später noch gute Freundschaft gehalten hat, bezeugt uns wenigstens für sein Verhältnis mit Salonius, der Mitte der dreißiger Jahre (vgl. oben) Bischof von Genf (nach Schubert 813) wurde, die Geschichte des Erscheinens der Hauptwerke des Presbyters von Massilia.

Abfassung und Inhalt von Ec.

In der Zeit, als Salonius schon Bischof war oder demnächst wurde (Ep. 9 Überschrift), also bald nach 435, erschien ein zur Askese ermunterndes Werk, das den Titel „Timothei ad Ecclesiam Libri IV" trug, aber nicht den Namen eines gleichzeitigen Autors nannte. Wohl schon in richtiger Vermutung den Verfasser ahnend, wandte sich der Bischof Salonius an Salvian mit der Bitte um Auskunft über die Gründe der Wahl dieses Titels, der den Verdacht eines Apokryphons nahelege (Ep. 9, 1). Eigentlich, meint Salvian nun in seiner Antwort, dem uns als Ep. 9 erhaltenen Briefe, müßte der Inhalt der Schrift ihren Schreiber genügend für den Leser kennzeichnen, „sed quia tibi, o mi Saloni, decus nostrum atque subsidium, negare nihil possumus, evidentiora dicemus" (§ 5). Ausführlich beantwortet Salvian nun die von ihm selbst aufgeworfenen drei Fragen, 1) warum die Schrift an die Kirche gerichtet sei (§ 6—12), 2) warum der Verfasser nicht seinen eigenen Namen in der Überschrift genannt (§ 13—16), 3) warum er gerade den Namen Timotheus für den Titel gewählt habe (§ 17—19). Obgleich für den Autor des besprochenen Werkes die dritte Person

1) Eucherii instructionum ad Salonium libri duo, praefatio.

hier stets festgehalten wird, so gewinnt man doch den unwiderleglichen Eindruck, den auch ein vergleichender Blick auf den Stil des 9. Briefes und den der Schrift Timotheus ad Ecclesiam als richtig bestätigt, daß kein anderer als Salvian die vier Bücher ad Ecclesiam geschrieben hat (vgl. Zschimmer 67). Da nun eine Stelle aus dieser Schrift, 2, 37: „quid est dignitas in indigno nisi ornamentum in luto?“ in Salvians Hauptwerk De Gubernatione Dei mit der Einführung: „sicut ait quidam in scriptis suis“ zitiert wird (Gb. 4, 1), so folgt daraus die Abfassung des kleineren Werkes vor diesem größeren, also vor ca. 440.

Der schriftstellerische Aufbau der „Timothei ad Ecclesiam Libri IV“ ist in kurzem folgender: Fast alle Christen, leitet Salvian sein Werk ein, sind in schmählicher Habsucht befangen und beschönigen dies noch (1, 1—22). Demgegenüber fordert Salvian im ersten Hauptteil (1, 23—2, 73) völlige Entsagung vom ganzen Vermögen bei jedem Christen und begründet diese Forderung erstens durch den Blick auf Gott, den Geber und darum auch rechtmäßigen Besitzer aller Gaben (1, 23—36), sodann mit dem Gedanken an die Sünden der einzelnen Menschen, die so gesühnt werden können (1, 37—63); endlich auch die religiosi, die Asketen, haben nach Salvian die gleiche Entsagungspflicht (2, 1—73), denn auch sie haben [Grund zur] Furcht vor dem Endgericht (2, 1—53), und sie müssen sich ihrer professio gemäß durch die Entsagung himmlische [Extra-]Güter verdienen (2, 54—73). Der zweite Hauptteil der Schrift (3, 1 bis 4, 46) versucht die Forderung des ersten zu erhärten gegenüber den sich erhebenden Einwänden: Gegenüber einer Beweisführung aus Gottes Wort sind Einwände nie im Recht (3, 1—5). Zunächst darf die Eltern- und Verwandtenliebe von der Entsagung nicht zurückhalten (3, 6—95); vor allem ist das Annehmen von Adoptiverben ganz zu verwerfen, wollte man selbst noch die leiblichen Kinder als Erben des Vermögens hingehen lassen (3, 6 bis 20). Die Enterbung der Mönche durch ihre Väter, mag sie nun ganz oder teilweise sein, ist ferner höchst unwürdig (3, 21—39). Exempla der Heiligen Schrift bestätigen des weiteren den Segen der Erfüllung und den Unsegen der Nichtbefolgung der Entsagungs-

forderung (3, 40—56). Der wahre Grund der allgemeinen Scheu vor Entsagung ist schließlich doch der Unglaube, der denkt, mit dem Tode sei alles aus, und sich gern durch erheuchelte Verwandtenliebe blenden läßt (3, 57—95). Der zweite Einwand, die Vererbung des Vermögens an nahestehende Menschen und die Frömmigkeit gegen Gott schlössen einander nicht aus, ist eine Illusion, denn Weltdienst im Tode und Gottesdienst im Leben stimmen nie überein (4, 1—15). Der dritte Einwand, Gott habe unseren Reichtum nicht nötig, ist auch nicht stichhaltig; denn zwar nicht iuxta omnipotentiam, wohl aber iuxta misericordiam bedarf Gott in Christo unserer Opfer und bestraft das Unterlassen derselben mit Recht als Unglauben (4, 16—46). Salvian schließt sein Werk mit dem aufmunternden Zuspruch, die Härte der Forderung lasse sich durch gehorchende Demut überwinden (4,47—50).

Inhalt und Abfassungsverhältnisse von Gb.; Charakteristik von Ec. und besonders Gb.

Das Hauptwerk Salvians, De Gubernatione Dei, ist selbst noch ein Zeugnis für seine Freundschaft mit dem Bischof Salonius; denn es ist diesem selbst gewidmet (praefatio). Der Inhalt dieser in acht Büchern abgefaßten Schrift ist in großen Zügen folgender: Nach einer einleitenden Übersicht über die Zeugnisse der alten heidnischen Philosophen für die spezielle göttliche Vorsehung und einer vorläufigen Betonung des asketischen Wertes alles Unglücks gerade für die Frommen (1, 1—16) sucht Salvian im ersten kleineren Hauptteil seiner Schrift (1, 17 bis 2, 28) gegenüber dem Zweifel an der göttlichen Vorsehung den Glauben an dieselbe theoretisch zu begründen. Der Gedanke an Gott, den Schöpfer der Welt, und an die Notwendigkeit der Gebetserhörung seitens Gottes für den Bestand der Religion liefert ihm den Beweis aus der ratio (1, 19—26). Ausführlich behandelte exempla aus der Heiligen Schrift Alten Testaments illustrieren das aus der ratio gewonnene Urteil (1, 27—60). Endlich wird ihm Gottes Walten auch in der gegenwärtigen Welt gewährleistet durch testimonia aus der Schrift (2, 1—28), die ihm Gottes gegenwärtiges Hinsehen auf die Welt (2, 2—5),

Gottes gegenwärtiges Weltlenken (2, 6—12), Gottes gegenwärtiges Weltrichten bezeugen (2, 13—28). Wie bei der vorher behandelten Schrift Salvians, so beschäftigt auch hier der zweite Hauptteil sich damit, das aus dem ersten gewonnene Resultat in der Auseinandersetzung mit den konkreten einzelnen Einwänden der Gegner zu bestätigen (3, 1—8, 25): Nach der Vorbemerkung, daß seine, nicht allwissenden, Ausführungen sich nur an zweifelnde Christen richten (3, 1—5), läßt Salvian die Behandlung der These folgen: die römischen Christen verdienen wegen ihrer Sünde zu leiden (3, 6—4, 53). Sie erfüllen nämlich nicht im Glaubensgehorsam die Gebote Christi (3, 6—39), weder die schwereren (3, 6—29), noch die leichteren (3, 30—39), sondern wälzen sich fast allesamt in groben Sünden, von denen kein Stand des Volkes rein ist (3, 40—4, 33). Diese Sündhaftigkeit erscheint im Blick auf Gottes, vor allem durch die Sendung Christi bewiesene, gnädige Liebe als Undankbarkeit und darum als doppelt strafwürdig (4, 34—53). Aus allem, was nun noch bei Salvian folgt — es ist noch die größere Hälfte seiner Schrift —, kann man in immer neuen Variationen den einen Grundgedanken heraushören: der vergleichende Blick auf die Barbaren widerspricht dem nicht und bestätigt nur, daß die römischen Christen vor allen andern wegen ihrer Sünde zu leiden verdienen (4, 54—8, 25). Denn erstens schließt der Besitz der lex catholica wohl eine höhere Verpflichtung, aber kein Verdienst in sich ein (4, 54—64). Zweitens sind die römischen Christen wirklich schuldiger als die heidnischen Barbaren (4, 65—5, 4), weil diese ihre Unwissenheit entschuldigt (4, 65—70), die gleichen Sünden jener ihr Christenname schwerer wiegen macht (4, 71—80), weil sie dadurch Gott Lästerung von seiten der Heiden eintragen (4, 81—89) und zugleich gegen die bessere, von Gott ihnen geschenkte Erkenntnis sündigen (4, 90—5, 4). Drittens sind die römischen Christen durch die Sünden vieler einzelner viel schuldiger als die häretischen Barbaren (5, 5—61), weil der Irrglaube derselben nicht ihre Schuld ist, sondern den unwissenden von römischen Abtrünnigen beigebracht ist (5, 5—14), weil sie bei alledem durch ihre Nächstenliebe weit über den römischen Christen stehen (5, 15), bei

denen die volkswirtschaftlichen Verhältnisse durch die Raubgier der Reichen und Mächtigen trostlos sind und bedauerlich von denen der Goten z. B. abstechen (5, 16—61). Viertens machen die Sünden der Allgemeinheit und der einzelnen die römischen Christen schlechter als alle Barbaren, und ihr Geschick wird so verdient (6, 1 — 8, 25), weil einerseits schon ganz im allgemeinen die sündhafte Unkeuschheit des römischen Volkes (Theater) und sein gotteslästerlicher Unglaube (altheidnische Bräuche) am Tage sind (6, 1 — 65), und weil anderseits die letzte geschichtliche Vergangenheit einzelne besonders traurige Illustrationen hierzu gezeitigt hat (6, 66 — 8, 25). Es sind dies viele einzelne Begebenheiten während des Kampfes mit den eindringenden Barbaren, darunter vor allem die offene Äußerung heidnischer Lebensauffassung bei den von den Barbaren in den Städten belagerten Römern (6, 66 bis 7, 6); es ist dies ferner das Treiben der Aquitaner u. a. verglichen mit dem Wandel ihrer Feinde, der Goten und der Vandalen (7, 7 — 49); es ist dies endlich die sittliche und religiöse Degeneration der Bewohner der Provinz Afrika, vor allem der Hauptstadt Karthago, verglichen mit dem Gebaren der sie besiegenden Vandalen (7, 50 — 8, 25).

Als terminus a quo für die Abfassung von „De Gubernatione Dei" gilt mit Recht das Jahr 439, da Gb. 7, 39 ff. die Schlacht bei Tolosa erwähnt wird, in der der römische Feldherr Litorius von den Goten gefangengenommen worden ist. Nun wurde früher als terminus ante quem das Jahr 451 angesetzt, weil Salvian noch nichts von dem Einfall der Hunnen in Gallien und Italien sagt, sondern sie noch als römerfreundlich (Gb. 7, 39) voraussetzt (Zschimmer 6, Anm. 3, R. 404) [1]), erst recht noch nichts von der Plünderung Roms durch die Vandalen um 455 weiß (Ebert 437). Kürzlich aber hat Haemmerle (I, 14 ff.) den terminus ante quem bis auf 440 heraufgerückt mit folgender Begründung: 1) Kein über das Jahr 439 hinausliegendes Ereignis wird erwähnt. 2) Die Niederlage des Litorius ist nach

1) Hauck, R.E.[3], Bd. 17. Artikel „Salvian", im folgenden zitiert mit „R.".

Gb. 7, 39 „bello proximo“ geschehen. 3) Der Rache der arianischen Vandalen an den Katholiken in Afrika, die als Strafe Gottes für unberechtigten Hochmut hervorzuheben für Salvian nahelag, und die zeitlich unmittelbar auf die Besitznahme des Landes durch die Vandalen folgte, wird schon nicht mehr gedacht. Abgesehen von diesem letzten unkontrollierbaren Argument, allein schon weil die sonst (Zschimmer 26, Anm. 3; 44, Anm. 1; R. 404 usw.) anerkannte Unvollständigkeit des Werkes das Fehlen eines Berichtes über manche Maßregeln der Vandalen nach der Einnahme Karthagos, von der gerade am Schluß die Rede ist, zur Genüge erklären würde, ist Haemmerles Annahme wohl die richtige. Dagegen geht seine Erklärung des am Schluß verstümmelten Zustandes von De Gubernatione Dei aus dem schnell geänderten Zeitinteresse, weil um 440 Friede mit den Goten geschlossen und die Besiegung der aufständischen Bauern, der Bacauden (Gb. 5, 23 ff.), gelungen sei, gänzlich fehl. Denn zunächst war der geschichtliche Hintergrund, von dem aus Salvian sein Werk verfaßte, ein größerer als eine augenblickliche und bald vorübergehende „Zeit der Not“; die damals überall bemerkbare Auflösung des römischen Reiches (vgl. z. B. Gb. 4, 30) im Kampf mit den Germanen (vgl. z. B. Gb. 4, 54), die durch zeitweilige militärische Erfolge wohl verzögert, aber nicht verhindert werden konnte (vgl. z. B. Gb. 6, 93 ff.), hat auch Salvian klar erkannt und seinen Lesern nicht verschleiert. Sodann weisen außer dem offenbaren Abbruch des Werkes mitten im Vergleich der Afrer mit den Vandalen — es fehlt nach Analogie der vorhergehenden Betrachtung der Sittlichkeit bei Afrern (Gb. 7, 65—83) und Vandalen (Gb. 7, 84—108) nach der Darstellung des religiösen Tiefstandes der Afrer (Gb. 8, 9—25) gerade noch der vergleichende Blick auf die Vandalen in dieser Beziehung — Salvians nicht erfüllte Versprechen, im weiteren Verlauf seiner Schrift den Grund für das Leiden der Frommen aufzuzeigen (Gb. 1, 30; 2, 1) und ferner Gottes Gerechtigkeit in der Geschichte der alten Römer im Vergleich mit seinem gegenwärtigen Walten zu beweisen (7, 1—2), geradezu auf die tatsächliche, durch Haemmerles Ausführungen unerklärte Unvollständigkeit von De Gubernatione

Dei hin. Die Frage, ob diese Unvollständigkeit eine ursprüngliche gewesen ist, vermag die hier allein ausschlaggebende textkritische Forschung (Halm; Pauly [1])) deshalb nicht zu beantworten, weil die älteste Handschrift von diesem Werk Salvians, der Codex Parisinus, erst dem 10. Jahrhundert, und die übrigen dem 13. bzw. 15. entstammen. Bei alledem haben wir jetzt, wie es scheint, Salvians Hauptschrift in unseren Ausgaben vollständiger vor uns, als sie Gennadius gelesen hat. Er nennt in seiner Aufzählung der Werke des Presbyters in Massilia (ill. 67) nur 5 Bücher unter dem Titel, der auch die Schrift „De Gubernatione Dei" meint, „De praesenti iudicio". Nachdem man sich lange Zeit hindurch damit abgefunden hatte, das hier sich zeigende Problem ungelöst hinzunehmen, ist dies jetzt, wo die Abfassungszeit der Schrift „de viris illustribus" des Gennadius um 480 (vgl. oben) und die von De Gubernatione Dei, wie wir oben sahen, wohl um 440 feststeht, brennend geworden. Die auch noch von Zschimmer (19, Anm. 2) referierte Erklärung Eberts (442), De Gubernatione Dei sei „allmählich entstanden und auch so herausgegeben" worden, hilft nun nicht mehr das Rätsel lösen; denn es klafft die Lücke von 40 Jahren, in denen Salvians Werk sicher in dem Umfange, in dem wir es haben, vorlag. Da hat nun Haemmerle einen neuen Erklärungsversuch vorgetragen und für die Zukunft ausführliche Begründung desselben versprochen. Er sagt Seite 16 seiner „Studien zu Salvian" I: „Salvian scheint seine Bücher De Gub. Dei, wovon I und II mit Rücksicht auf III, § 2 selbständige Bücher bildeten, während von den folgenden je 2 zu je einem Buch zu vereinigen sein dürften — eine Frage, worüber ich ein andermal abhandeln will —, in kurzen Zwischenräumen nacheinander herausgegeben zu haben." Diese Hypothese setzt voraus, Gennadius müsse das Werk De Gubernatione Dei in dem Umfange gekannt haben, in dem es uns vorliegt; folglich meinen seine 5 Bücher alle uns erhaltenen 8, müssen also auf sie verteilt werden. Die hier in Frage kommenden libri 3—8 zer-

1) Vgl. Salvians Werke ed. Halm in den Monumenta Germaniae, hist. Auct. antiquiss. I, 1 1878 und Pauly in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Kl. der Wiener Akademie, Bd. 98, Heft 1 1881.

fallen ihrem Inhalt nach, wie wir oben sahen, in zwei Hauptteile, I) 3, 1—4, 53: Die Christen verdienen wegen ihrer Sünden zu leiden, II) 4, 54—8, 25: Der Vergleich mit den Barbaren bestätigt nur dieses Urteil. Nach Haemmerle müßten die ursprünglichen Buchanfänge auf 3, 1; 5, 1; 7, 1 fallen. Von diesen ist 7, 1 wirklich durch die Worte: „cum in conclusione libelli huius, qui nunc finitus est, ..." als ursprünglicher Bucheingang gesichert. Ebenso 3, 1 durch den Hinweis auf die vollendeten ersten beiden Bücher: „ut libellis superioribus iam probavimus" in § 2. Dagegen führt 5, 1 den Gedanken von 4, 95: „minoris criminis reatus est legem nescire quam spernere" einfach gegen den Einwand: „salubriorem his [sc. paganis] fuisse ignorantiam quam agnitionem [sc. legis christianae]", weiter aus, ohne auf ihn als dem vorigen Buche angehörig hinzuweisen, würde also abgesehen von der überlieferten Teilung als Buchanfang nicht kenntlich sein. Von den drei nach Haemmerle auszumerzenden Bucheingängen 4, 1; 6, 1; 8, 1 gilt von 4, 1 dasselbe wie von 5, 1. Dagegen macht schon 6, 1 mit den Anfangsworten: „Personaliter diu locuti sumus et excessisse videmur regulam disputandi" und erst recht 8, 1 mit dem Eingang: „Arbitror, immo certus sum fastidiosam plurimis stili huius prolixitatem fore" ganz den Eindruck von Buchanfängen. Also weder der Inhalt der Schrift, noch die besondere Kennzeichnung durch den Autor gibt der von Haemmerle vorgeschlagenen Bucheinteilung den Vorzug vor der überlieferten. Blicken wir auf die Länge der Bücher, so hat I = 60, II = 28, III = 60, IV = 95, V = 61, VI = 99, VII = 108, VIII = 25 Paragraphen. Diese Übersicht zeigt, daß die Länge der Bücher für ihre Neueinteilung gar keinen Anhalt gibt. Nach Haemmerles Einteilung würde sich die Übersicht so herausstellen: I = 60, II = 28, III = 155, IV = 160, V = 133 Paragraphen, also nicht im geringsten harmonischer. Demnach ergibt sich, daß Haemmerles Neueinteilung eine zwangsweise in das Werk hereinkonstruierte ist, die keinerlei Anhalt an der Beschaffenheit des Textes hat. Wir haben also an der überlieferten Einteilung festzuhalten, wenigstens nach den oben angestellten Erwägungen außer 1, 1;

2, 1; 3, 1 noch 6, 1; 7, 1; 8, 1 als ursprüngliche Bucheingänge anzuerkennen. Zur Erklärung der „quinque libri“ des Gennadius bleiben dann folgende Hypothesen übrig: 1) Gennadius hat nur 5 Bücher gelesen — er zählt ja nur von ihm gelesene Schriften Salvians auf —, ob er mehr gekannt hat, wissen wir nicht; 2) für quinque ist octo zu lesen. Zur Textverderbnis boten die vorher aufgezählten libri tres „de virginitatis bono“ und die darauf folgenden libri quattuor „adversus avaritiam“ Anlaß. Eine Entscheidung in dieser Frage gibt es bisher nicht.

Zeigt sich Salvian in dem früheren seiner beiden größeren Werke, Timotheus ad Ecclesiam, so in dem Banne des asketischen Mönchsideals seiner Zeit, daß er Gefahr läuft, uns gänzlich abzustoßen, so muß man sich beim Lesen von De Gubernatione Dei nach Schuberts Urteil (814) alle sonst erkannten Schranken Salvians in seinem Standpunkt „in Erinnerung halten, um sich von dem hohen ethischen Pathos und auch der uns schmeichelnden Charakterschilderung der Germanen, die wie bei Tacitus den lichten Hintergrund für die tiefe Finsternis des Römertums abgibt, nicht gefangennehmen zu lassen“. Nach Schuberts richtiger Beobachtung ist diese Schrift gewollt als „Apologie“ der göttlichen Weltregierung in einer Zeit des Untergangs der bestehenden Kultur, faktisch aber ist dem Autor mit nur zu gutem Grunde immer mehr eine „Bußpredigt“ aus der Feder geflossen.

Salvians übrige erhaltene und nicht erhaltene Schriften. Seine Schriftstellerei überhaupt und deren Zuverlässigkeit.

Außer den Rückschlüssen, die wir aus Salvians schriftstellerischer Tätigkeit für sein Leben machen können, sind uns keine einzelnen Nachrichten mehr über sein ferneres Ergehen erhalten. Daher mag, was von Salvians Werken bisher noch nicht zur Besprechung kommen konnte, hier seine Stelle finden. Außer den beiden größeren Schriften Salvians und den schon behandelten Briefen, die in der überlieferten Sammlung seiner Briefe die erste, zweite, vierte, achte, neunte Stelle einnehmen, sind uns noch vier Briefe von ihm erhalten, die die gelassenen Lücken in der

Zählung ausfüllen. Datierbar ist von diesen einigermaßen nur der fünfte an eine Cattura soror, die nach schwerer Krankheit wieder genesen ist und in Salvians Briefe die Glückwünsche dafür und seelsorgerlichen Zuspruch empfängt. Der § 4 dieses Briefes wird Gb. 1, 16 zitiert; also fällt die Abfassung des Briefes vor 439—440 (vgl. Haemmerle I, 16). Über die übrigen drei Briefe weiß man nichts Sicheres hinsichtlich ihrer historischen Einordnung in das Leben Salvians. Über Ep. 3 bemerkt die „Histoire littéraire de la France" (Paris 1735, II, 528): „La troisième est imparfaite, et s'adresse à un Evêque nommé Agrice ou Agréce, du Siége duquel on ne convient pas, les uns croïant que c'est l'Evêque d'Antibe de ce nom, d'autres l'interpretant d'Agréce de Sens." Hier bittet Salvian den im Titel genannten Bischof Agrycius wegen seiner inofficiositas, die er manifesta und immodica nennt, um Verzeihung. Der sechste Brief ist an einen Limenius gerichtet, der noch Heide zu sein scheint, aber dem Christentum sich nähert. Diese beiden Briefe füllen in Paulys Ausgabe der Werke Salvians nicht viel mehr als je zehn Zeilen. Die noch übrigbleibende, etwas längere Ep. 7 ist wohl von allen Zeugnissen das, welches uns die geringste Meinung von dem Priester von Massilia beibringen könnte. Zschimmers Urteil darüber lautet (66 oben): „Der ziemlich umfangreiche Brief an die Bischöfe (?) Aper und Verus dreht sich ganz um die Frage, ob es schicklich sei, daß Salvian zuerst schreibe und nicht abwarte, bis er von jenen einen Brief erhalten habe. In den stärksten Ausdrücken der Selbsterniedrigung redet er von sich; aber dennoch gewinnen wir den Eindruck, als wolle der Verfasser eigentlich andeuten, daß er einen ersten Brief hätte beanspruchen können." Abgesehen von dieser letzten doch zu raffiniert hineinbeobachteten Absicht des Briefes hat Zschimmer im ganzen mit seinem Urteil recht. „Wir sehen Salvian hier in der Tat ganz unter dem Einfluß der herrschenden Zeitrichtung stehen" (Zschimmer ebenda). Die „Histoire littéraire de la France" (II, 529) meint Aper mit einem Freund des bekannten Paulinus von Nola identifizieren zu können. Im übrigen schweben diese drei Briefe für die historisch-kritische Betrachtung in der Luft.

Ziehen wir in Erwägung, daß Salvian bis nach 480 in Massilia gelebt hat (vgl. oben), und daß die meisten Zeugnisse aus seinem Leben sich in die Zeit bis 440 einordnen, so stehen wir vor der rätselvollen Tatsache, daß aus der ganzen Zeit von 440 an uns nichts Größeres aus Salvians Feder erhalten ist. Nichts „Größeres", denn die drei kleinen Briefe 3, 6, 7 könnten ja aus dieser Zeit stammen. Außerdem teilt uns Gennadius (ill. 67) außer den auch uns bekannten Werken Salvians, „adversus avaritiam libri quattuor" = „Timotheus ad Ecclesiam", „de praesenti iudicio libri quinque" (vgl. oben) = „De Gubernatione Dei" und „pro eorum praemio satisfaciendo" [andere Lesart: merito satisfactionis; Hauck konjiziert: titulo satisfactionis; Ebert (445, Anm. 1) vermutet statt „pro eorum" „peccatorum"] „liber unus ad Salonium Episcopum" = Ep. 9 (nach R. 403 und W.[1]) 1582), welchen Brief Gennadius auf De Gubernatione Dei statt auf Timotheus ad Ecclesiam bezüglich denkt, noch mehrere mit, die uns nicht mehr vorliegen. Diese sind an erster Stelle seiner ganzen Aufzählung: 1) „de virginitatis bono ad Marcellum libri tres", dann nach den uns bekannten Schriften 2) „expositionis extremae partis libri Ecclesiastis ad Claudianum Episcopum Viennensem liber unus" et 3) „in morem Graecorum, de principio Genesis usque ad conditionem hominis, compositus versu quasi Exaëmeron liber unus", 4) „homiliae ad Episcopos factae multae", 5) „sacramentorum" [vero quantas (sc. legi) nec recordor]. Nehmen wir an, daß die Reihenfolge eine annähernd chronologisch richtige ist, was die Nennung von „adversus avaritiam", „de praesenti iudicio" und Ep. 9 hintereinander wahrscheinlich macht, freilich das in einer Handschrift (nach Zschimmer 19, Anm. 4) zwischen 2) und 3) eingeschaltete „epistolarum librum unum" wieder störend in Frage stellt, wenn es wegen der schwachen Bezeugung nicht mit Zschimmer zu streichen ist, so folgt daraus die Abfassung des dreibändigen Werkes „de virginitatis bono" an erster Stelle

1) Wetzer und Welte, K.L. 2. Aufl. Bd. X, 1895, Artikel „Salvianus" von Bardenhewer.

von allen Schriften Salvians, also um oder vor 435, nämlich vor der frühesten Ansetzung der Abfassungszeit von Timotheus ad Ecclesiam (vgl. oben). Als nach dem Jahre 440 verfaßt bleiben nun noch in der Aufzählung des Gennadius übrig: 1) das einbändige exegetische Werk über den letzten Teil des „Prediger Salomo", 2) das einbändige Werk der in Poesie beschriebenen Schöpfungsgeschichte, 3) viele für Bischöfe verfaßte Predigten, 4) in ihrer Anzahl dem Gennadius nicht mehr erinnerliche Predigten über die Sakramente. Demnach bleibt der oben bekundete Eindruck von der auffallenden Tatsache, daß, abgesehen von den Briefen, in den 10 bis 15 vor 440 in Betracht kommenden Jahren von Salvian ein achtbändiges, ein vier- und ein dreibändiges Werk in ihrer Abfassung bezeugt sind, während auf die ganzen noch darauf folgenden 40 Lebensjahre Salvians als von ihm verfaßt nur zwei einbändige Werke und eine Menge Predigten entfallen. Diese auffallende Tatsache erklärt sich nicht durch den Blick auf Salvians Lebensalter; denn mit dem vierzigsten Lebensjahr pflegt doch die Schriftstellertätigkeit eines bisher fruchtbaren Autors nicht ohne besonderen Grund so gut wie ganz aufzuhören. Daß wichtige Werke Salvians dem Gennadius unbekannt und von ihm ungelesen geblieben sind, ist auch nicht wahrscheinlich. Mir scheint als Lösung dieses Rätsels, wenn eine solche für uns möglich ist, die Annahme am wahrscheinlichsten zu sein, daß Salvian mit seinen drei großen Schriften auf das Bischofsamt zustrebte, als er es aber nicht erreichte, nach und nach in der literarischen Tätigkeit erlahmt ist. Die Ansicht Bellarmins, daß Salvian „Presbyter ac postea Episcopus Massiliensis" gewesen sei, ist im Blick auf das Zeugnis des Gennadius (vgl. oben; Zschimmer 19, Anm. 5) unrichtig.

Das Resultat der als Einleitung gegebenen Behandlung des Lebens und der Werke Salvians von Massilia für die Darstellung des zeitgenössischen Christentums, wie es aus seinen Schriften uns entgegentritt, ist kurz folgendes: Von Salvians Werken ist uns der weitaus größte Teil erhalten; und diese sind darum schon vorzüglich zur historischen Quelle geeignet, weil sie allesamt einen anderen Zweck als den der Geschichtschreibung verfolgen und darum

durch den gelegentlichen Charakter ihrer geschichtlichen Angaben die Zuverlässigkeit derselben in hohem Grade verbürgen. Diesem Vorteil für die folgende Behandlung tritt an die Seite der, daß wir ein klares Bild von der Persönlichkeit des Autors unserer Geschichtsquelle haben. Wir sehen in ihm einen Mönch vor uns, der in dem Mönchsideal seiner Zeit leidenschaftlich seine geistige Heimat fühlt. Das nicht asketische Christentum ist ihm aus eigener Erfahrung bekannt und demgemäß in seinen Schwächen von ihm scharf erkannt. Seine rhetorische Bildung bringt ihn freilich oft in Gefahr zu übertreiben, doch eine bewußte Lüge spricht er nie aus. Zschimmer (53 f.) urteilt über ihn richtig, „daß er überall, wo er sich nicht lediglich in superlativischen Deklamationen ergeht, sondern auf bestimmte einzelne Tatsachen und Verhältnisse hinweist, unbedingt zuverlässig ist“. Deshalb dürfen wir zwar nie den Schauplatz, auf dem Salvian ein sicheres Wissen haben konnte, aus den Augen verlieren — es ist dies in erster Linie immer Gallien —, aber die Hauptvoraussetzung der wissenschaftlichen Verwertung seines Zeugnisses brauchen wir nie in Frage zu ziehn, nämlich seine subjektive Ehrlichkeit.

Darstellung des zeitgenössischen Christentums, wie es in den Schriften des Presbyters Salvianus von Massilia zutage tritt.

Allgemeine Charakteristik.

Das Christentum, das uns aus Salvians Schriften entgegentritt, ist die staatlich anerkannte Religion des untergehenden (west-)römischen Reiches. Seine Eigenart ist daher durch die gewaltige Katastrophe des antiken Kulturlebens bestimmt. Es hatte sich durch allmähliche Verweltlichung, im guten und vor allem im schlechten Sinne des Wortes, dazu bequemt, die gemeinsamen äußeren Formen aller antiken Religionen anzunehmen, die in ihm aufgesogen worden waren: es war Priesterreligion geworden. Dem Verständnis der nur äußerlich bekehrten Massen war dieser Tribut gezahlt worden; zur weiteren Veräußerlichung dessen, was Recht auf den Christennamen gab, führte dieser Kompromiß mit

dem Heidentum. Dem erziehenden Einfluß der christlichen Kirche waren durch diese Entwicklung freilich immer weitere Gebiete erschlossen worden. Jedoch das Christenideal war durch diese Verweltlichung in verhängnisvoll nachhaltiger Weise verflacht worden. Nun trat ein, was immer geschieht, wenn das Gefühl des Unvermögens, ein Ideal zu verwirklichen, dasselbe niedriger hängen läßt: das Streben nach Verwirklichung des nun nicht mehr so idealen Hoffnungsbildes erlahmte überhaupt. Das weltförmig verflachte Christentum hatte nicht mehr die sündenüberwindende Macht. Dieser Degeneration standen die Priester zumeist machtlos gegenüber. Den geistigen Einfluß von Person zu Person hatte die Minderung des Verantwortlichkeitsgefühls des einzelnen Christen durch die Theorien des Priestertums sehr erschwert. Die äußere Zwangsgewalt, die die Kleriker an Stelle des persönlichen Einflusses ausüben konnten, verlor durch diesen Mangel an geistiger Überzeugungskraft auch den ihr urspünglich eignenden pädagogischen Wert. Und selbst diese äußere Zwangsgewalt war, je mehr sie das Gesicht staatspolizeilicher trug, durch den allgemeinen Umsturz aller Dinge gefährlich bedroht. Doch die vergessenen Stücke des urchristlichen Ideals machten sich nun in einseitiger Weise gewaltsam Luft und schufen sich den ihnen eigentümlichen Vertreter im Mönchtum. Hier sollten religiöse Selbständigkeit und mutiger Kampf gegen die sündigen Mächte in der Welt zu unverkürzter Verwirklichung kommen. Die Gefahren, denen das Mönchtum dabei nicht entging, waren folgende: Die Übung der Entsagung von gottgegebenen irdischen Gütern wurde mit dem Kampf gegen die Sünde, die Mißbrauch mit den Gütern der Welt treiben ließ, verwechselt. Infolge davon wurde positive sittliche Arbeit in der gottgeschaffenen Welt verachtet. Die Mönchsarbeit galt endlich nicht mehr als Pflichterfüllung, sondern als Arbeiten um besonderen Lohn; dadurch schwand die christliche Demut und gab dem geistlichen Hochmut Raum. — Eine heikle Aufgabe für die Priester war es nun, zwischen diesen fundamentalen Gegensätzen der Zeit, dem weltlichen Laienchristentum einerseits und dem Mönchtum anderseits, eine positive Vermittlung anzubahnen. Aus diesen Vorbemerkungen ergibt sich als zweckmäßige Anordnung die Grup-

pierung des Stoffes zu drei Hauptteilen: 1) die Betrachtung des Christentums der Laienwelt, 2) diejenige des Christentums der Mönche und 3) die des Christentums der Kleriker. Der Blick auf die z. T. christianisierte Barbarenwelt, der die Zukunft gehörte, wird dann den Abschluß bilden.

I. Das Christentum der Laienwelt zur Zeit Salvians.

Die Christen der Zeit Salvians machten in Gallien, aus dessen Verhältnissen heraus Salvian in erster Linie redet, noch nicht die ganze Masse der Bevölkerung aus. Ein Beleg dafür ist die Ep. 6 an Limenius, einen dem Christentum sich nähernden Heiden, mit den Schlußworten: „Dabit autem, non ambigo, deus noster, ut affectum Christianorum in te recipiens Christi ipse affectus fias.“ Sodann rechnet Salvian in seinem Hauptwerke mit der Möglichkeit, daß Heiden seine Ausführungen lesen könnten (vgl. Hauck 29 f.): „quia cum Christianis agimus“, meint er Gb. 1, 1, müßte der sermo divinus genügen, um die Zweifel an der göttlichen Vorsehung aus dem Felde zu schlagen. Gb. 3, 5 spricht er sich ausführlich über die Gründe seines Entschlusses aus, nur für Christen und nicht auch für Heiden zu schreiben: „Unum quamvis prius quam loqui ordiar scire cupiam, cum Christianis mihi loquendum an cum paganis sit. si enim cum Christianis, probaturum me quod ago esse non dubito; si autem cum paganis, probare contemnam, non quia probatione deficiar, sed quia profuturum quod loquor esse despero; infructuosus quippe est et inanis labor, ubi non recipit probationem pravus auditor.“ Der nachdrücklichste Beweis dafür, daß es damals noch Heiden in Gallien gab, liegt in dem uns bekannten Leben Salvians selbst. Die Familie, in die Salvian hineingeheiratet hat, Hypatius, Quieta und deren Tochter Palladia waren zur Zeit seiner Verheiratung noch heidnisch und gingen erst später zum Christentum über (vgl. oben). Aus den angeführten Zeugnissen ergibt sich, daß das Christentum in Gallien noch nicht die durchgängige Religion der gebildeten Römer war. In betreff der Massen der Stadtbevölkerung kann man vermuten, daß sie ziemlich ganz und gar christlich waren. Die Greuelszenen

in Trier und Köln (Gb. 6, 72—79) sind in Salvians Augen ein Schimpf für die christliche Bevölkerung dieser Städte (vgl. Hauck 30). Es waren damals in den Städten ein und dieselben Volksmassen, die die Kirchen wie das Theater und den Zirkus füllten. Fiel einmal ein kirchliches Fest und weltliches Volksspiel zusammen, so lief das Volk ungeniert aus der Kirche ins Theater (Gb. 6, 38): „Omni enim feralium ludicrorum die, quaelibet ecclesiae festa fuerint, non solum ad ecclesiam non veniunt qui Christianos se esse dicunt, sed si qui inscii forte venerint, dum in ipsa ecclesia sunt, si ludos agi audiunt, ecclesiam derelinquunt. spernitur dei templum, ut curratur ad theatrum: ecclesia vacatur circus impletur.“ — Verhängnisvoller als der Umstand, daß das Christentum in Gallien unter den Gebildeten der Stadtbevölkerung zumeist noch nicht die allein herrschende Religion bildete, war indes ein anderer. Das zwar an alle Christen seiner Zeit, aber vor allem doch an die gallischen gerichtete Hauptwerk Salvians De Gubernatione Dei ebenso wie seine Schrift Timotheus ad Ecclesiam und seine Briefe sind in fast klassischem Latein verfaßt und geben daher von der Tatsache Zeugnis, daß es damals in Gallien wohl eine römische Staatskirche mit lateinischer Kirchensprache, aber nicht eine keltische Volkskirche gegeben hat. Nun aber war die keltische Sprache damals noch die Muttersprache der Landbevölkerung (nach Hauck 11 ff.). Daraus schon ergibt sich die Vermutung der Tatsache, die später im einzelnen zutage treten wird, daß die Christianisiernng der Hauptmasse der gallischen Bevölkerung höchstens eine äußerliche gewesen ist. Wieweit zu Salvians Zeit die Landbevölkerung christlich war, ist aus Salvians Werken nicht klar ersichtlich. Von den Großgrundbesitzern gilt wohl dasselbe wie von den höheren Schichten der Stadtbevölkerung. Die Klagen über die Bedrückung der Armen und Schwachen (Gb. 1, 11; 3, 50; 4, 20—21. 30—31. 74—75; 5, 15—23. 27—46. 56; 7, 71. 91—92) durch die Reichen und Mächtigen gehen sowohl auf die Reichen in der Stadt, vgl. z. B. Gb. 5, 35: „si quando enim, ut nuper factum est, consulendum defectis u r b i b u s aut minuendas in aliquo tributarias functiones potestates summae existimaverint, ilico remedium

cunctis datum soli inter se divites partiuntur", als auch auf dem Lande, vgl. z. B. Gb. 5, 38—46: Die freien Kleinbauern werden zu Klienten und Kolonen, oft faktisch dann zu Sklaven der Großgrundbesitzer. Während über das Bekenntnis der bedrückten Kleinbauern nichts gesagt wird, ist als das der Bedrücker das Christentum vorausgesetzt, und von da aus wird gegen sie argumentiert, indem sie mit den heidnischen und häretischen Barbaren in bezug auf ihren Wandel verglichen werden (vgl. z. B. Gb. 5, 36. 15 u. a.). Dies äußere Überhandnehmen des Christentums in den ersten Kreisen des Volkes hatte wohl darin seinen Grund, daß seit Konstantin dem Großen (gest. 337) die christliche Religion eine staatlich anerkannte und begünstigte war. Diese politisch begünstigte Lage des damaligen Christentums weiß auch Salvian wohl zu würdigen (Gb. 3, 20—21): „non enim sunt pagani principes non tyranni persecutores, non sanguis sanctorum funditur nec fides suppliciis comprobatur. . . . . . et ideo cum et principes Christiani sint et persecutio nulla sit et religio non inquietetur . . . inferioribus saltim officiis domino plus placere debemus." Also die große Majorität der Stadtbevölkerung und ebenso die meisten besser gestellten Landbewohner können wir nach Salvians Zeugnis als christlich voraussetzen. Doch scheint Salvian die Bacauden z. B. (Gb. 5, 23 ff.; vgl. oben S. 40), die einen großen Teil der niederen Landbevölkerung des nordwestlichen Galliens ausmachten (nach Haemmerle III, 28), als heidnisch zu meinen. Und ebenso ist anzunehmen, daß unter den auch noch in römischer Herrschaft ausharrenden Bauern das Heidentum auch zu Salvians Zeit noch eine starke Stütze hatte. So weit über Gallien. — Salvian greift nun aber in seinen Ausführungen auch über Galliens Grenzen hinaus, und zwar nicht nur mit allgemeinen rhetorischen Behauptungen, die geschichtlich nicht verwertet werden können, sondern auch mit speziellen und darum in der Hauptsache glaubwürdigen Angaben, zumal da es sehr gut geschichtlich sich denken läßt, wie Salvian zu solcher Kenntnis gelangte (vgl. oben). Er sagt an einer Stelle über Spanien und Afrika, daß dort dieselben trostlosen sozialen und volkswirtschaftlichen Verhältnisse herrschten wie in Gallien (Gb.

4, 21): „Denique sciunt hoc Hispaniae, quibus solum nomen relictum est, sciunt Africae, quae fuerunt, sciunt Galliae devastatae.“ Dasselbe bestätigen seine Worte über den Anschluß der armen römischen Landbauern an die Bacauden, die es auch in Spanien und Afrika gab (vgl. Haemmerle III, 20 u. 25): „et hinc est, quod etiam hi, qui ad barbaros non confugiunt, barbari tamen esse coguntur, scilicet ut est pars magna Hispanorum et non minima Gallorum, omnes denique, quos per universum Romanum orbem fecit Romana iniquitas iam non esse Romanos“ (Gb. 5, 23). Auch Italien, dessen Verhältnisse wohl jeder gebildete Römer kannte, auch ohne dort gewesen zu sein, zieht Salvian in seine Beurteilung hinein (Gb. 6, 67): „Vastata est Italia tot iam cladibus: ergo Italorum vitia destiterunt?“ Mit diesen und anderen Klagen über die Laster Italiens, Afrikas und Spaniens will Salvian die römischen Christen gegenüber den heidnischen und häretischen Barbaren in größere Schuld setzen, also setzt er die Bewohner der genannten Länder als christlich voraus; und das werden sie, mindestens in dem Grade wie Galliens Bevölkerung, tatsächlich damals auch gewesen sein. Über die Ausbreitung und die übrigen Verhältnisse des Christentums im oströmischen Reiche, das er wohl in Äußerungen wie: „totus Romanus orbis et miser est et luxuriosus“ (Gb. 7, 6) mit einbegreifen will, verrät Salvian fast gar keine sichere Kunde.

Wenn man das Laienchristentum jener Geschichtsepoche auf seine charakteristischen Züge hin beobachtet, so findet man in ihm die Erscheinung, daß das Band zwischen dem, was jene Christen ihre „Religion“ nannten, und ihrer täglichen Lebensbetätigung, ihrer „Sittlichkeit“, so gut wie ganz zerschnitten ist. Ist es nun ein Beweis für die Absolutheit des apostolischen Christentums, daß in ihm allein Religion und Sittlichkeit zur Einheit verschmolzen sind im „Glauben, der durch die Liebe tätig ist“, so erhellt an diesem Punkte der sekundäre Charakter des damaligen Laienchristentums gegenüber seiner Vergangenheit. Hier orthodox-religiöser Kultus, dort sittliche und leider nur zu oft „unsittliche“ Lebensbetägigung, und beides fast ohne Fühlung miteinander, das

gibt dem Christentum der Laien jener Tage sein eigenartiges Gepräge.

1. Die religiös-kirchliche Seite des Laienchristentums zur Zeit Salvians.

Die Laien jener Zeit waren nach ihrem eigenen Urteil Christen und das mit Stolz. Das zeigt Salvians Wort vor Beginn seiner Einzelausführung in De Gubernatione Dei (3, 5): „sed tamen quia esse nullum omnino arbitror Christiani nominis hominem, qui non se Christianum videri velit, ego cum Christiano agam." Dies Christentum erschien seinen Vertretern Gott gegenüber als ein Rechtstitel auf Wohlergehen und Glück. Aus dieser Stimmung heraus kam die murrende Klage vieler Christen über das Unglück der Zeit und die Anklage deswegen gegen Gott, die den Anlaß zu Salvians Hauptwerk gegeben hat, und die dieser dort am Anfang so erwähnt (Gb. 1, 1): „Incuriosus a quibusdam et quasi neglegens humanorum actuum deus dicitur utpote nec bonos custodiens nec coercens malos, et ideo in hoc saeculo bonos plerumque miseros, malos beatos esse." Als cunctis gentibus religiosiores meinten die damaligen Christen quasi stipendia fidei suae a deo capere se debere, ut sint cunctis etiam fortiores (Gb. 3, 6). „Credulitas" und „fides" sind ihre Ruhmestitel, die von Salvian zur weiteren Untersuchung aufgegriffen werden (Gb. 3, 7ff.): „Sed videamus tamen quid sit deum fideliter credi." Die Anklage auf heimlichen Unglauben scheint in Timotheus ad Ecclesiam die verweltlichten Gegner am empfindlichsten verletzen zu sollen (vgl. Ec. 2, 56—59; 3, 61—69. 79—82; 4, 23—27. 37—39). Orthodox war das christliche Bekenntnis dieser Leute; das erfüllte sie mit Stolz gegenüber den Heiden und Arianern, und auch Salvian selbst gibt dazu so seine Zustimmung (Gb. 4, 61): „quantum ad legem divinam pertinet, dico nos sine comparatione meliores" (vgl. Gb. 5, 8—14).

a. Der religiös-kultische Besitz der Laienchristen (Bibel, Taufe, Firmung, Symbol).

Fragen wir uns nun: „Was machte jene Menschen in ihren eigenen Augen zu Christen?", so gibt uns hierauf Salvian als

Antwort: „Der Besitz der ihnen von Gott geschenkten Gnadengüter", und fügt aus seiner eigenen Meinung die Klausel hinzu: „sofern sie sie treu verwalten": „Quae sunt bona", fragt er Gb. 3, 8, „quae deus Christianis hominibus adsignat?" „Quae nisi omnia", lautet die Antwort, „per quae credimus, id est, per quae omnia Christiani sumus? primum scilicet legem, deinde prophetas, tertio evangelium, quarto apostolicas lectiones, postremum regenerationis novae munus, sancti baptismatis gratiam, divini chrismatis unctionem: scilicet, ut sicut apud Hebraeos quondam, id est peculiarem ac propriam dei gentem, cum iudiciarius honor in potestatem regiam transcendisset, probatissimos et lectissimos viros per unguentum regium deus vocavit in regnum, sic omnes homines Christiani, cum post chrisma ecclesiasticum omnia dei mandata fecissent, ad capiendum laboris praemium vocarentur ad caelum." Die ersten vier Stücke zählen offenbar die Hauptteile der Bibel in der traditionell vorliegenden Reihenfolge auf: 1) den Pentateuch, 2) den Prophetenkanon (= das übrige ganze Alte Testament), 3) den Evangelienkanon, 4) die neutestamentlichen Briefe (einschl. Akta und Apokalypse). Blicken wir nun hinein in Salvians Schriften, so sehen wir, daß er dort aus den Büchern des Alten Testamentes, Ge. = 10, Ex. = 11, Num. = 11, Deut. = 1, Josua = 1, Jud. = 5, 1 Reg. = 3, 2 Reg. = 11, Jes. = 7, Jer. = 17, Ezech. = 16, Hos. = 1, Amos = 1, Jona = 1, Mich. = 2, Zach. = 2, Ps. = 41, Proverb. = 10, Hiob = 2, Ekkles. 1, Daniel = 1, aus den Büchern des Neuen Testamentes, Mt. = 36, Mk. = 3, Lk. = 15, Jo. = 5, Akt. = 7, Rom. = 24, 1 Ko. = 12, 2 Ko. = 6, Gal. = 7, Eph. = 4, Philipp. = 3, 1 Theff. = 1, 1 Tim. = 10, 2 Tim. = 1, Tit. = 2, Hebr. = 2, Jak. = 7, 1 Petr. = 2, 2 Petr. = 4, 1 Jo. = 4, Apok. = 2 verschiedene ausdrückliche Zitate hat, also alle alttestamentlichen Schriften außer Lev., 1 und 2 Sam., Joel, Obadja, Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Maleachi, Cant., Ruth, Threni, Esther, Esra, Nehemia, 1 und 2 Chron. und alle neutestamentlichen Bücher außer Kol., 2 Theff., Philem., 2 und 3 Jo. und dem Judasbrief zitiert (nach

ed. Pauly 317—320 und vgl. Ullrich 50). Hat Salvian auch nicht Griechisch und Hebräisch gekonnt (vgl. oben), so entspricht dem, daß er die Heilige Schrift aus einer lateinischen Übersetzung zitiert, die damals in Südgallien wohl auch in kirchlichem Gebrauch war. Welches war diese? „In Genesi reliquisque libris Mosaicis S. vulgatam" (Hieronymi, gest. 420, Bibelübersetzung in den Jahren 390—405; vgl. Schubert 595) „sequitur" (Ullrich 5); „in libris quoque Judicum Regumque congruit S. cum am." (= codex Amiatinus vulgatae saec. VI ed. Heyse-Tischendorf; Ullrich 4 u. 6). „Psalmorum versio" folgt dem „Psalterium Gallicum", dem von Hieronymus nach der Hexapla des Origenes korrigierten Italatext, der auch später von ihm keine Neuübersetzung aus dem hebräischen Urtext erfahren hat (vgl. Schubert 595 unten; Ullrich 7). „In Proverbiis S. am. sequitur" mit 4 Ausnahmen (Ullrich 9); „Jesaiae vaticinia, si unum locum excipias, omnia e vulg. excerpsit S." (Ullrich 12); „Quaterdecies in Hieremiae vaticiniis S. lectionem vulgatae sequitur, uno leco repugnat et cum LXX convenit" (Ullrich 13). „Versuum XVIII, quos ex Ez. sumptos Pauly adnotat, admodum nullus ad vulg. revocandus est" (ebenda). „Ex novo testamento tres ille locos, qui a vulg. abhorrent, deprompsit" (Ullrich 24). Also kurz und gut, außer Ezechiel, wo Salvian eine „antiqua versio Latina" benutzt, „quae et in fragmentis Weingartensibus, quae edidit Ernestus Ranke anno huius saeculi LVIII in indice lectionum Marburgensi — et apud Tichonium in libello, qui est de VII regulis, deprehenditur" (Ullrich 4), hat der Presbyter von Massilia seine Schriftzitate so gut wie ganz allein aus der Vulgata gegeben. In gleicher Weise wie die kanonischen Bücher (vgl.: inquit scriptura sacra" Ec. 1, 30) werden von Salvian die Sapientia Salomonis zweimal, das Buch Tobit zweimal, das Buch Sirach (= Ecclesiasticus vgl. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen I, 233) achtmal zitiert (vgl. ed. Pauly 317 f.; Ullrich 6 u. 11). — Mit „postremum" wird in der oben zitierten Stelle (Gb. 3, 8) ein letztes Glied angefügt, dessen Exegese nicht so ganz leicht ist. Es besteht aus dem „munus regenerationis novae", der „sancti baptismatis gratia" und

der „divini chrismatis unctio". Auf jeden Fall knüpft der Finalsatz mit „scilicet ut" an die dritte Bestimmung, die „divini chrismatis unctio" an. Er vergleicht sie mit der alttestamentlichen Ölung der Könige, durch (per) welche Gott, als die Richterwürde von der der Könige abgelöst wurde, „probatissimos et lectissimos viros vocavit in regnum"; denn nun würden alle Christen, wenn sie „post chrisma ecclesiasticum omnia dei mandata" ausgeführt hätten, „ad capiendum laboris praemium" in den Himmel gerufen. Eins steht durch diese beiden, durch den Wechsel von „per" und „post" vor der gleicherweise erwähnten „Salbung" nicht ganz gleichgebauten Vergleichungssätze fest: die „unctio divini chrismatis" ist nicht etwa nur bildlicher Ausdruck für die Wassertaufe, um sie mit der alttestamentlichen Krönungsölung in Vergleich setzen zu können, sondern wirkliche Salbung; denn im anderen Falle wäre der Vergleich zu mühsam herbeigezerrt und unterbräche zwecklos den Zusammenhang oder erweckte den unrichtigen Anschein, daß baptisma ein für die Leser von De Gubernatione Dei erklärungsbedürftiger Begriff sei. Überdies müßte dann doch vor „divini chrismatis unctio" ein „quasi" oder „velut" stehen, wie es Salvian auch sonst in diesem Sinne gebraucht (z. B. Gb. 6, 68: „Navigare per fluctus bella [sc. Wandalorum] coeperunt: quae vastatis urbibus mari clausis et eversis Sardiniā ac Siciliā, id est fiscalibus horreis, atque abcisis v e l u t vitalibus venis, Africam ipsam i d e s t q u a s i animam captivavere rei publicae"). Doch als wirkliche Salbung ist das „chrisma ecclesiasticum" bzw. die „divini chrismatis unctio" nicht etwa dem „sacramentum extremae unctionis" gleichzusetzen, welches dadurch in seinem terminus post quem gegen die herkömmliche Ansicht (Steitz, Art. „Ölung, letzte" R.E.[3] XIV, S. 309 usw.) von 1200 bis 400 hinaufrücken würde. Der Grund ist der Umstand, daß man „post chrisma ecclesiasticum" noch erst „omnia dei mandata" erfüllen soll, bevor man in den Himmel kommt. Das sollte einem „nach dem Sterbesakrament der unctio" auch in Salvians Sinne (vgl. z. B. Ec. 1, 49—50) wohl schwer werden! Nun bleiben noch zwei Erklärungen für die hier genannte Salbung übrig: Man könnte sie

als einen Brauch bei der Taufe oder als den Salbungsakt denken, der mit der Handauflegung des Bischofs zusammen die Kultushandlung der Firmung bildete. Beides war ursprünglich vereint in einer Salbung unmittelbar nach der eigentlichen Taufhandlung, die Tertullian in „De Baptismo“ Kap. 7 so beschreibt: „Egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotium solebant. Ex quo Aaron a Moyse unctus est, unde Christus dicitur a chrismate“ ... (Steitz, Art. „Taufe“ R.E.[2] XV, 249). Die auf die unctio folgende, alsbald nur dem Bischof zustehende Handauflegung löste sich, verbunden mit einem Salbungsakt, von der Taufhandlung, die auch den Salbungsritus behielt, im Laufe der Zeit los und entwickelte sich zu dem nur vom Bischof verwalteten Sakrament der confirmatio. Über den Unterschied zwischen den beiden Salbungen bestimmte ein älterer Zeitgenosse Salvians, der Papst Innocentius I. (401—417): „Presbyteris, seu extra episcopum seu praesente episcopo baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum, non tamen frontem ex eodem oleo assignare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum paracletum“ (nach Caspari, Art. „Konfirmation“ R.E.[3] X, 677 f.). Eine endgültige Entscheidung der Frage, welche dieser beiden Salbungen an unserer Stelle gemeint ist, ist deshalb nicht möglich, weil die Bedeutung beider Sakramentshandlungen in einer aus ihrer Ursprungsgeschichte begreiflichen Weise ineinander übergeht. Doch am wahrscheinlichsten scheint mir zu sein, daß mit der „unctio“ von Salvian die „confirmatio“ gemeint wird; denn diese konnte doch eigentlich nur selbständig neben der „sancti baptismatis gratia“ genannt werden. Ist diese Auffassung richtig, so haben wir als Inhalt des mit „postremum“ eingeführten Schlußgliedes in Gb. 3, 8 das eine „regenerationis novae munus“ zu verstehen, das durch die beiden Appositionen, „sancti baptismatis gratiam“ und „divini chrismatis unctionem“, in zwei Teile zerlegt wird. Ob hinter dieser Zweiteilung bei Salvian jene dogmatische Schätzung der beiden genannten Sakramente gestanden hat, die uns in einer Predigt aus der Mitte des fünften Jahrhunderts so formuliert

entgegentritt: „In baptismo regeneramur ad vitam, post baptismum confirmamur ad pugnam; in baptismo abluimur; post baptismum roboramur" (nach Caspari ebenda), ist eine Frage, deren Bejahung zwar wahrscheinlich, aber wegen sonst mangelnden Beurteilungsmaterials bei dem Presbyter von Massilia unmöglich ist. Mithin ergibt sich aus Gb. 3, 8, daß in jenen Tagen Bibel, Taufe und Firmung als die heilsbegründenden Gnadengüter geschätzt wurden, die man als solche „Sakramente" nannte (vgl. Gb. 3, 9: „Videamus, quis tanta haec fidei sacramenta custodiat"). In der Gelegentlichkeit der Mitteilungen Salvians (vgl. oben) wird es begründet sein, daß wir über andere Sakramente, vor allem über das heilige Abendmahl, nichts von ihm erfahren.

Eine wichtige Ergänzung der in Gb. 3, 8 gegebenen Aufzählung der Heilsgüter erhalten wir von Salvian bei Gelegenheit seiner Polemik gegen den Theaterbesuch. Um zu erhärten, daß die Theaterbelustigung „iniuriam dei et quidem maximam" in sich trägt, führt er dort (Gb. 6, 31—34) folgendes aus: „In spectaculis enim apostatio quaedam fidei est et a symboli ipsius et caelestibus sacramentis letalis praevaricatio. quae est enim in baptismo salutari Christianorum prima confessio? quae scilicet nisi ut renuntiare se diabolo ac pompis eius et spectaculis atque operibus protestentur? ergo spectacula et pompae etiam iuxta nostram professionem opera sunt diaboli. (§ 32) quomodo igitur, o Christiane, spectacula post baptismum sequeris, quae opus esse diaboli confiteris? renuntiasti semel diabolo et spectaculis eius, ac per hoc necesse est ut prudens et sciens, dum ad spectacula remeas, ad diabolum te redire cognoscas. utrique enim rei simul renuntiasti et unum utrumque esse dixisti. si ad unum reverteris, ad utrumque remeasti. abrenuntio enim, inquis, diabolo pompis spectaculis et operibus eius. et quid postea? credo, inquis, in deum patrem omnipotentem et in Jesum Christum filium eius. ergo primum renuntiatur diabolo ut credatur deo, (§ 33) quia qui non renuntiat diabolo, non credit deo, et ideo, qui revertitur ad diabolum relinquit deum. diabolus autem in spectaculis est et pompis suis, ac per hoc,

cum redimus ad spectacula diaboli, relinquimus fidem Christi. hoc itaque modo omnia symboli sacramenta solvuntur, et totum quod in symbolo sequitur, labefactatur et nutat; nihil enim sequens stat, si principale non steterit. (§ 34) dic igitur tu, Christiane, quomodo tenere te sequentia symboli putas, cuius principia perdidisti? membra sine capite nil prosunt et ad exordium sui cuncta respiciunt: quae utique si perierint, omnia pessum trahunt, siquidem stirpe sublata aut non sunt reliqua aut, si sunt, sine emolumento sunt, quia sine capite nil constat. si cui itaque leve spectaculorum crimen videtur, respiciat cuncta ista quae diximus, et videbit in spectaculis non voluptatem esse sed mortem. quid est autem aliud quam mortem incurrere vitae originem perdidisse? ubi enim fundamentum symboli evertitur, vita ipsa iugulatur". Hier bezeugt uns Salvian, daß die „prima confessio" der Christen in der Taufe damals erstens aus der Abrenuntiationsformel: „abrenuntio diabolo pompis spectaculis et operibus eius", und zweitens aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis bestand, dessen Anfang: „credo in deum patrem omnipotentem et in Jesum Christum filium eius", er auch als „principale" oder „principia, caput, exordium, stirps, fundamentum symboli" wörtlich zitiert. Dieses zweiteilige Taufbekenntnis entspricht dem altkirchlichen Brauch sowohl im Orient wie im Okzident (nach Loofs, Symbolik 21 oben), und sein zweiter Teil, das eigentliche Glaubensbekenntnis, stimmt in den angeführten Worten mit dem Apostolikum in der altrömischen Rezension überein (vgl. Loofs, Symb. 10, Anm. 13). Aus dem Umstande, daß das Nizänische Symbol in Salvians Umgebung offenbar nicht als Taufbekenntnis gebraucht worden ist, welche Stellung es im Abendlande auch nie eingenommen hat (vgl. Loofs, Symb. 31 oben), ist nun aber nicht zu schließen, daß das Christentum, von dem Salvian uns Kunde gibt, antinizänisch gewesen ist. Denn ausdrücklich bezeugt er für sich und seine römischen Mitchristen (Gb. 5, 9): „Nos eos (sc. die arianischen Goten und Vandalen) iniuriam divinae generationi facere certi sumus, quod minorem patre filium dicant."

b. Mängel im damaligen Gemeinglauben der Christen.

Aber trotz dieses ihres orthodox-religiösen Bekenntnisses sieht sich Salvian doch veranlaßt, ihnen gerade auch theoretische Mängel in ihrem Glauben vorzuwerfen. Daß ihr Glauben nur ein intellektualistisches Fürwahrhalten ist, bedeutet freilich in seinen Augen keinen Vorwurf; das Glauben der Teufel (Jak. 2, 19) ist auch ihm nicht anders von christlichem Glauben unterschieden, als dadurch, daß es sine bonis operibus ist (Gb. 4, 7—8). Wohl aber erkennt es Salvian gleich im Anfang seines Hauptwerkes als einen Mangel in der Gläubigkeit der Christen seiner Zeit an, daß ihnen gegenüber, um die Zweifel an der göttlichen Vorsehung abzuwehren, nicht die Berufung auf den „sermo divinus" genüge; er sieht sich daher genötigt, so darauf Rücksicht zu nehmen (Gb. 1, 1): „Quia multi incredulitatis paganicae aliquid in se habent, etiam paganorum forsitan eclectorum atque sapientium testimoniis delectentur." Die Abhängigkeit der damaligen christlichen Apologetik von der heidnischen Philosophie empfand Salvian mit Recht als einen unwürdigen Zustand und sah den Grund dafür richtig darin, daß die heidnische Philosophie neben der christlichen Predigt die Weltanschauung der Zeit bedeutsam beeinflußte. — Eine andere nicht minder wichtige Rüge, die Salvian dem Glaubensbewußtsein seiner Zeit zuerteilt, ist die, daß bei ihm der Gedanke an das ewige Gericht den Glauben an die stetige, spezielle göttliche Providenz zu eliminieren drohe. Er tritt Gb. 1, 22 ff. energisch der Meinung entgegen, daß das „deum colere" „metu futuri iudicii" stattfinde und es der Zweck „omnis praesentium officiorum cultus" sei, „ut in die futuri iudicii mereamur absolvi". Ebenso verurteilt er die Ansicht: „Pro his tantummodo petimus, quae sunt futura post mortem" (Gb. 1, 23). Er stellt den Gegnern die Behauptung entgegen (§ 24): „Qui non audit pro praesentibus, non audit etiam pro futuris", und führt aus der Schrift (Gb. 1, 27—60, vgl. oben die Inhaltsskizze) den Nachweis, daß Gott wegen des Jüngsten Gerichtes nicht mit seinem gegenwärtigen Richten aufhöre. Diese zu stark durch den Gedanken an Himmel und Hölle orientierte Geschichtsbetrachtung ist

nun aber in jener Zeit wahrlich kein Zufall. Nicht zufällig ist es, daß Salvian Gb. 1, 17 gegenüber dem Gedanken, daß Gott all sein Richten auf das Endgericht aufspare, eingesteht: „Non infidelis quidem videtur adsertio, maxime quia futurum dei iudicium confitetur.“ Nicht zufällig ist es, daß Salvian auch an der zuerst genannten Stelle (Gb. 1, 24) zugibt: „Esto igitur postulatio talis utilitate non careat.“ Diese ganze Anschauungsweise, die Salvian hier bekämpft, ist vielmehr eine notwendige Folge der mit Höllendrohungen so sehr reichlich umgehenden Mönchspredigt, die auch Salvian selbst in Timotheus ad Ecclesiam ausgiebig gebraucht hat. Dort lehrt er die Sorge des Sterbenden für das Wohlergehen seiner Hinterbleibenden geradezu als Sünde betrachten, weil dieser nur an sein Bestehen vor Gott im Gericht denken soll (vgl. Ec. 3, 85—95). Das Nähere hierüber gehört in den zweiten Abschnitt dieser Abhandlung, der das Mönchtum jener Tage behandeln wird. — Ähnlich verhält es sich mit einem weiteren Irrtum, den Salvian in der Anschauung seiner Zeitgenossen als schädlich bekämpft. Es sind dies Ansätze zum Ablaßglauben, die von zwei Seiten aus sich damals bildeten, erstens vom Gedanken der „opera supererogationis“ aus, die auch andern als den Tätern vor Gott zunutze gemacht werden können, zweitens von der Vorstellung der Satisfaktionsleistungen aus, die manchmal in Geldzahlung bestanden. Als Belegstellen für die erste Behauptung sind Gb. 3, 56—59 und Ec. 3, 45—46 anzuführen. In der ersten dieser beiden Stellen beschäftigt sich Salvian mit dem berechtigten Einwand gegen die Behauptung der Allgemeinheit der sittlichen Verderbtheit, daß eine Anzahl Männer des Adels tadellos sei: „Quid prodest tamen, unum a scelere desistere et multos in sceleribus permanere? (§ 57) non sanat conversio unius crimina plurimorum, nec sufficit ad placandum deum quod unus peccata deserit, quem universitas totius humani generis offendit, praesertim cum is, qui convertitur, ut mortem aeternam possit evadere, magnos profecto conversionis suae fructus capiat, si evadat, nedum contingere ei possit, ut ab aliis poenam damnationis avertat, quia et hoc intolerabilis superbiae atque immanis piaculi crimen est, si tam bonum se

aliquis esse credat, ut etiam malos existimet per se posse salvari." Die andere Stelle handelt davon, daß die Väter für sich sorgen sollen, indem sie sich mit der Aufgabe ihres Vermögens Verdienste vor Gott erwerben, und ihr Geld nicht ihren Söhnen vermachen sollen, denn deren etwaige Frömmigkeit, d. i. Askese, könne ihnen nicht mehr zugute kommen. Diese Stelle lautet in ihrem wichtigsten Teile: „Etiamsi tam pius sit filius, ut refrigerandi supplicii paterni gratia communicare cum patre postea bona relicta cupiat, non valebit: reddere siquidem post mortem patri pietas filii non poterit quod unicuique indevotio sua et infidelitas denegarit. ideoque iuxta apostolum unus quisque sarcinas suas cogitet, quia unus quisque hominum sua onera portabit" (vgl. Gal. 6, 5). Man sieht hier offenbar, wie die später von der Kirche gezogene Konsequenz des katholischen Verdienstbegriffes von Salvian als Irrtum bekämpft wird, also muß sie doch damals schon wenigstens ansatzweise vorhanden gewesen sein. Freilich auch hier wird die Betrachtung des Mönchtums jener Zeit zeigen, wie sehr gerade die Asketen die Förderer dieses Irrtums gewesen sind. Dies ist der eine Ansatz zum Ablaßglauben im christlichen Bewußtsein jener Tage, der andere tritt uns in Salvians Schilderung der sittlichen Zustände unter den Aquitanern entgegen. Nachdem dort das allgemeine Elend beschrieben ist, kommt die Einschränkung (Gb. 7, 14): „exceptis tamen perpaucis ferme sanctis atque insignibus viris, qui, ut quidam de numero ipsorum ait, sparsis redemerunt crimina nummis, exceptis, inquam, his loquor, quos utique etiam in illa tunc generali admodum conluvione vitiorum recte minorum criminum reos fuisse credimus, qui corrigi a divinitate meruerunt." Oben ist die Annahme vorausgeschickt, daß wir es hier mit Satisfaktionsleistungen in der Form der Geldzahlung zu tun haben. Diese Annahme liegt nahe, ist aber selbstverständlich nicht mehr als eine Möglichkeit neben anderen, z. B. der, daß wirklich Bekehrte sich innerlich gedrungen fühlten, auch ohne Anordnung der Kirche dem sozialen und wirtschaftlichen Elend durch Übung von Barmherzigkeitswerken zu steuern zu versuchen. Doch wie dem auch sei, der Gedanke, daß Geldzahlung irgendwie Sünden be-

decken könne, liegt hier jedenfalls bei dem „quidam de numero ipsorum (sc. Aquitanorum)“ vor, und sogar auch Salvian verwirft ihn nicht, sondern teilt ihn. Wenn er auch in Timotheus ad Ecclesiam die Mutmaßung, daß er dadurch dem heuchlerischen Leichtsinn Vorschub leiste, weit von sich weist (Ec. 1, 40): „Non quidem quod ulli vitiis carnalibus inplicato sufficere ad vitam aeternam putem, si, cum usque ad mortem in flagitiis consenuerit, in obitu bene cuncta dispenset, nisi antea et peccatis renuntiaverit et sordidam illam criminum tunicam lutulentamque proiecerit et novam conversionis ac sanctimoniae vestem de manu apostoli praedicantis acceperit“, so gilt es in seinem Sinne doch (§ 43): „Prodesse enim largitionem plurimum certum est ...... illis, qui decepti aut lubrico aetatis aut nubilo erroris aut vitio ignorantiae aut postremo lapsu fragilitatis humanae respicere tandem quasi post mortem gravissimae infirmitatis aut quasi post luctum turbatae mentis incipiunt.“ Hier sind also die Ansätze gegeben für den massiven Ablaßglauben, wie er im späteren Mittelalter herrschte, daß man für Geld seine Sünden sich vom Halse schaffen könne, indem man durch die Kirche sich Anteil vermitteln lasse an dem „thesaurus meritorum oder operum supererogationis, den Christus und die Heiligen der Kirche erworben haben“ (Loofs, D.-G.[3] § 66, 5d; § 59, 6 und Seeberg, D.-G. II, 31 f.; 76; 122 usw.).

c. Mißstände im praktischen kirchlichen Leben.

Nicht minder deutlich als diese theoretischen Mängel in dem Glauben jener Tage treten, mehr oder weniger von Salvian ausdrücklich kritisiert, eine Reihe Mißstände im praktisch-kirchlichen Leben beim Lesen seiner Schriften vor unser Auge. Unter diesen sticht am meisten der wenig ernsthafte Kirchenbesuch der Laien hervor. Freilich gefüllte Kirchen scheint es zu jener Zeit meistens gegeben zu haben. Salvian schreibt Gb. 3, 47—49 darüber: „In templa autem vel potius in altaria atque in sacraria dei passim omnes sordidi ac flagitiosi sine ulla penitus reverentia sacri honoris inrumpunt, non quia non omnes ad exorandum deum currere debeant, sed quia qui ingreditur ad placandum,

non debet egredi ad exacerbandum: neque enim eiusdem officii est indulgentiam poscere et iracundiam provocare. (§ 48): novum siquidem monstri genus est: eadem paene omnes iugiter faciunt, quae fecisse se plangunt, et qui intrant ecclesiasticam domum, ut mala antiqua defleant, — exeunt. et quid dico exeunt? in ipsis paene hoc orationibus suis ac supplicationibus moliuntur. aliud quippe ora hominum aliud corda agunt, et dum verbis praeterita [1]) mala plangunt, sensu futura meditantur, ac sic oratio eorum auctrix est magis criminum quam exoratrix. ut vere illa in eis scripturae (Ps. 109 [LXX = 108], 7) maledictio compleatur, ut de oratione ipsa exeant condemnati et oratio eorum fiat in peccatum. (§ 49): denique si vult quispiam scire, quid in templo huiusmodi homines cogitarint, videat quid sequatur. siquidem consummatis sollemnibus statim ad consuetudinaria omnes studia discurrunt, alii scilicet ut furentur alii ut inebrientur alii ut fornicentur alii ut latrocinentur, ut evidenter appareat hoc eos esse meditatos, dum intra templum sunt, quod postquam egressi fuerint exsequuntur.“ Rein äußerlicher Kirchenbesuch, der auf die übrige Lebensbetätigung keinen Einfluß ausübt, ist es, den Salvian bei seinen Zeitgenossen beobachtet. Man will kirchlich sein, läßt es aber an der schuldigen Achtung vor der Heiligkeit der Kirche fehlen, indem man im Gewissen unbekümmert nach dem Gottesdienst weitersündigt. So muß Salvian kurz vor den oben angeführten Sätzen klagen (§ 46): „Itaque ecclesias vel potius templa atque altaria dei minoris reverentiae quidam habent quam cuiuslibet minimi ac municipalis iudicis domum.“ Ja dieser Mangel an Achtung vor der Kirche führte, wenn es zur Wahl zwischen Gottesdienst und der Befriedigung der unlauteren Gelüste, z. B. im Theater oder Zirkus, kam, zum Vorziehen der letzteren vor dem ersteren, wie die früher zitierte Stelle Gb. 6, 38 deutlich zeigt. So kam es also auch in jener Zeit gelegentlich zu leeren Kirchen. Den Schlüssel zum Verständnis dieses veräußerlichten Kirchenbesuchs

1) Gemeint ist wohl das liturgische Sündenbekenntnis mit dem Kyrie der Gemeinde.

bildet der [bei dem Mönch Salvian begreiflicherweise zurücktretende] Gedanke daran, daß christliche Religion und Gottesdienst in jener Zeit in erster Linie Sache der Priester geworden ist und die Gemeinde der Laien in der Religion als unmündig, speziell im Gottesdienst nur als Zuschauer- und Zuhörerpublikum gilt.

In engstem Zusammenhang mit dem bisher behandelten Mißstande steht das Aufhören der Kirchenzucht in jener Zeit, das einem mit seinen unheilvollen Folgen in der oben zitierten Stelle bei Salvian, Gb. 3, 46—49, lebhaft vor die Seele tritt. Freilich bestand damals noch die alte Kirchenbuße, die Exomologesis. Salvian redet von ihr Ec. 1, 49—50 und führt dort die Unmöglichkeit seinen Lesern vor die Augen, sie auf dem Sterbebette in allen ihren Akten auszuführen: „Et quid inter haec fiet? quando lugebit qui dies lugendi perdidit? quando satisfaciet qui tempus satisfactionis amisit? ad ieiunia videlicet longa confugiet. est quidem hoc aliquid si eleomosynis misceatur, secundum (Tob. 12, 8) illud: ‚bonum est ieiunium cum eleomosyna'. sed quomodo ei exomologesis diuturna opitulabitur in extremis sito? sed cilicio carnes conteret ac favilla et cinere sordidabit, ut mollitiem videlicet praeteritae voluptatis praesentium asperitatum dura conpensent et reatum longarum deliciarum officio patrocinantis solvat iniuriae. sed quando haec tam grandia faciet, vicino iam exitu etiam a mediocrium actione disclusus? (§ 50): crucibus denique diversarum aerumnarum reum in suo corpore hominem iudex fidei severitas subiugabit, ut indulgentiam scilicet absolutionis aeternae praesentis poenae ambitione mereatur. sed fatiscente iam corpore ubi exercebit districtionis officium censor animus? uti enim severitatis arbitrio iudex non potest, quando reus iam non sustinet iudicari." Ec. 2, 1 faßt Salvian diese Gedanken so zusammen: „Diximus de remediis peccatorum, immo potius de spebus remediorum atque solaciis, scilicet hoc primum inquirendae salutis esse suffragium, ut peccatorem paeniteat erroris, tum ut iuxta sermonem sacrum statim peccata sua misericordiis redimat." Ein weiteres Mal spricht Salvian von der Kirchenbuße im Versöhnungsbrief an seine Schwiegereltern, indem er die Länge

ihres Zornes mit der der Exomologesis in Vergleich stellt (Ep. 4, 5): „Septimus iam ferme annus est, ex quo nulla ad nos tam longe a vobis sitos scripta misistis. nullis paene in deum delinquentibus tam longum lugendi tempus inponitur, nullos admodum maximorum criminum — — ut plus amet, scilicet ut patris motus non detrimenta amoris sint, sed profectus.“ In seinem Briefe an Salonius weist Salvian auf die in Timotheus ad Ecclesiam gegebenen Ausführungen in bezug auf die Exomologesis also hin (Ep. 9, 10): „Plurimi namque ac paene cuncti et rerum abundantes et conscii criminum ac flagitiorum suorum non modo ea quae admiserunt exomologesi ac satisfactione, sed ne hoc quidem, quod facillimum est, donis saltim ac misericordiis redimere dignantur, atque non solum id in prosperis neglegunt, sed, quod multum inreligiosius, in adversis, non solum incolumes, sed etiam deficientes.“ Es bestand nach diesem allen also damals noch die altkirchliche Exomologesis mit ihren Werken der Selbstdemütigung. Doch die zuletzt angeführte Stelle lehrt ganz klar, daß sie das Ansehn, zur Seligkeit notwendig zu sein, das sie früher als „zweite, letzte Rettungsplanke nach der Taufe“ gehabt hatte (vgl. Tertullian, De Paenitentia, Kap. 7), damals nicht mehr besaß. Das Eindringen der „omnes sordidi ac flagitiosi in altaria atque in sacraria“ [als Steigerung ihres Betretens der „templa“ (Gb. 3, 47)] zeigt außerdem deutlich, daß Ausschluß vom Abendmahlsgenuß damals kaum noch vorkam (vgl. auch Gb. 8, 11), wenn auch grobe Sünden wie homicidium und stuprum als mala capitalia, von denen jede allein ad poenam aeternam sufficit (Gb. 3, 55, vgl. 7, 62—64), beurteilt wurden. Auch Salvian selbst hält an der früheren Schätzung der Kirchenbuße nicht fest und zeigt etwas anderes, das anstatt derselben als Mindestforderung zu stellen sei: der Verzicht auf den Reichtum zugunsten der Kirche wenigstens in der Todesstunde (Ec. 1, 40—44. 51; 2, 1 ff.): „Si id non fecerit (sc. peccator), ne quid saltim moriens inexpertum relinquat, ut vel ultima sibi rerum suarum oblatione succurrat“ (Ec. 2, 1). Ob nun aber die Befolgung seines Rates wirklich zur Seligkeit führe, ist Salvian selbst zweifelhaft (Ec. 1, 47): „Quodsi aut tanta

vis morbi aut tanta aegrotorum fuerit incuria, ut valitudinis labem usque ad dies ultimos trahat, quid dicam nescio quid promittam penitus ignoro. revocare ab inquisitione ultimi remedii periclitantes durum et impium, spondere autem aliquid in tam sera curatione temerarium", und außerdem ist er sich bewußt, daß er „dura" und „austera" fordert (vgl. z. B. Ec. 1, 37. 57; 4, 47) und darum kaum darauf rechnen kann, daß viele seinen Worten nachkommen werden. Es war auch kein Wunder, daß in dem Christentum der Massen jener Zeit die Bußpraxis einschlief. Die Kirche hatte nicht mehr die sittliche Autorität, sie zu fordern, und wenn in jenen Tagen eine freiwillige ernste Bekehrung vorkam, so wurde aus dem „Weltchristen" ein Mönch, aus dem Christen „zweiter Klasse" ein solcher „erster Ordnung", d. h. der also „Bekehrte" schied aus dem Laienchristentum als solchem aus. Das eindrücklichste Beispiel aus den Schriften des Presbyters von Massilia für eine solche Bekehrung und Buße ist die des Salvian selbst (vgl. oben in der Einleitung).

Unter den Mißbräuchen, die damals das äußere kirchliche Leben gefährdeten, sind endlich noch Reste des äußerlich überwundenen Heidentums zu nennen, die entweder unter christlicher Maske oder ganz unverhüllt zutage traten. In erster Linie sind die Theater- und Zirkusspiele anzuführen, die bis zu Salvians Gegenwart noch angedauert haben. Er behauptet und wird damit nicht unrecht haben, daß, wo diese Veranstaltungen aufgehört haben, also z. B. in Mainz, Köln, Trier, dies nicht einer Reform, sondern den kläglichen Geldverhältnissen zuzuschreiben ist, die solche Vergnügungen sich zu leisten nicht mehr gestatteten (Gb. 6, 39). Im Gegenteil, wer damals nach Italien kam, besuchte in Ravenna und Rom das Theater und den Zirkus (Gb. 6, 49), und gerade im tiefsten Unglück offenbarte sich auf das kläglichste der Hang zu solchen Belustigungen (Gb, 6, 69—71; 85—89). Daß man es bei den Theater- und Zirkusspielen wirklich mit heidnischen Reminiszenzen zu tun hat, zeigt Salvian durch seine Worte in Gb. 6, 60: „Dubium enim non est, quod laedunt deum (sc. superstitiones ludorum), utpote idolis consecratae. colitur namque et honoratur Minerva in gymnasiis, Venus in theatris,

Neptunus in circis, Mars in harenis, Mercurius in palaestris, et ideo pro qualitate auctorum cultus est superstitionum." Diese altrömischen Volksbelustigungen hatten also, ganz abgesehen von ihrer entsittlichenden Wirkungskraft, die später zur Darstellung kommen wird, heidnisch-kultische Bedeutung (vgl. Tert. de spectaculis), und der Volksaberglaube wird dieselbe schon geschätzt und zu erhalten gesucht haben. Daß dies wirklich so war, und daß wir es hier nicht nur mit einem apologetischen Fechterkunststück Salvians zu tun haben, lehrt seine Polemik gegen den Gedanken, daß man Gott und Christo zu Ehren die Spiele abhalten könnte (Gb. 6, 22—26). — Doch auch ganz ungeschminkt erhob heidnischer Kultus unter Christen sein Haupt, und zwar in Afrika der Cybeledienst [1]). Salvian spricht sich Gb. 8, 9—12 so darüber aus: „Sed quia de impuritate Afrorum iam multa diximus, nunc de blasphemiis saltim pauca dicamus; professa enim illic iugiter plurimorum paganitas fuit. habebant quippe intra muros patrios intestinum scelus, Caelestem illam Afrorum daemonem dico: cui ideo, ut reor, veteres pagani tam speciosae appellationis titulum dederunt, ut, quia in eo non erat numen, vel nomen esset, et quia non habebat aliquam ex potestate virtutem, haberet saltim ex vocabulo dignitatem (§ 10). quis ergo illi idolo non initiatus? quis non a stirpe ipsa forsitan ac nativitate votus? nec loquor de hominibus sicut vita ita etiam professione ac vocabulo paganis, et qui sicut profani erant errore, sic nomine. tolerabilior quippe est et minus nefaria gentilitas in hominibus professionis suae: illud perniciosius ac scelestius, quod multi eorum, qui professionem Christo dicaverant, mente idolis serviebant (§ 11). quis enim non eorum, qui Christiani appellabantur, Caelestem illam aut post Christum adoravit aut, quod est peius multo, ante quam Christum? quis non daemoniacorum sacrificiorum nidore plenus divinae domus limen introiit et cum faetore ipsorum daemo-

1) Dies ist die Ansicht des Übersetzers von De Gubernatione Dei in der „Bibliothek der Kirchenväter", Kempten 1877: A. Helf (nach Döllinger, Heidentum und Judentum). Zschimmer (43) vermutet anstatt dessen die Astoreth.

num Christi altare conscendit, ut non tam immanis criminis fuisset ad templum domini non venire quam sic venire, quia Christianus, qui ad ecclesiam non venit, neglegentiae reus est, qui autem sic venit, sacrilegii. minoris enim piaculi res est, si honor deo non deferatur, quam si inrogetur iniuria (§ 12). ac per hoc quicumque ista fecerunt non dederunt honorem deo sed derogarunt. nam etiam ipsam quodammodo ecclesiae salutationem idolo praestiterunt, quia secundi loci officiositas honori illius proficit, cui principalia deferuntur. ecce quae Afrorum et maxime nobilissimorum fides quae religio quae christianitas fuit! dicebantur Christiani ad contumeliam Christi.“ Diese also hauptsächlich in Aristokratenkreisen um sich greifende Heidenbewegung (vgl. auch Gb. 8, 14) hängt wohl mit der letzten heidnischen Restauration in Rom während der Wirren bei dem Regierungsantritt Theodosius' des Großen (392) genetisch zusammen (vgl. Schubert 481 f.). — Berechtigten Anstoß als unwürdige Manifestation des Heidentums gab dem christlichen Mönche endlich noch das Hühnerorakel und andere heidnische Bräuche der Konsuln, die zu seiner Zeit immer noch von den christlichen Amtsträgern mit Zustimmung des christlichen Volkes geübt wurden. Es bezeugen dies Salvians Worte in Gb. 6, 12—13: „Nec solum hoc (sc. die Zirkusspiele) sed sunt alia maiora. quid enim? numquid non consulibus et pulli adhuc gentilium sacrilegiorum more pascuntur et volantis pinnae auguria quaeruntur ac paene omnia fiunt, quae etiam illi quondam pagani veteres frivula atque inridenda duxerunt? et cum haec omnia ipsi agant, qui annis nomina tribuunt et a quibus anni ipsi exordium sumunt, credimus nobis bene annos posse procedere, qui a rebus talibus ordiuntur? atque utinam sicut haec propter consules tantum fiunt, ita illos tantum incestarent, propter quos fiunt (§ 13). illud est feralissimum et gravissimum, quod dum consensu publico aguntur, honor paucissimorum fit crimen omnium ac sic, cum singulis annis bini inaugurentur, prope est, ut in omni mundo nullus evadat.“ Hier zeigt sich, daß man trotz aller offiziellen Anerkennung und Begünstigung des Christentums durch den Staat das Ziel damals noch nicht er-

reicht hatte, daß das christliche Bekenntnis die allein maßgebende Norm für die öffentliche religiöse Sitte bildete.

So gewährt uns der Blick auf die religiös-kirchlichen Verhältnisse in der Laienwelt jener Tage, auf die die Christen jener Zeit so stolz waren, in der Tat das Bild eines intellektualistisch verflachten Bekenntnisstandes, welcher es nicht hinderte, unbekümmert in dem Glauben an die eigene Orthodoxie den krassesten, höchstens mit einem christlichen Mäntelchen umhängten Aberglauben zu pflegen. Kurz und gut, das Laienchristentum jener Zeit war in der Tat leider oft nur Sache des Kopfes, der vielfach noch durch heidnischen Aberglauben befangen war. Es war nicht Sache der religiösen Herzensstellung zu Gott und darum auch nicht Sache des Lebens. Das führt hinüber zu dem andern Gesichtspunkt, unter dem wir das Laienchristentum jener Tage betrachten müssen:

2. Die sittliche Lebensbetätigung des Laienchristentums zur Zeit Salvians.

Die Schilderungen Salvians, die das sittliche Leben seiner Zeitgenossen zum Gegenstand haben, sind in die schwärzesten Farben getaucht, so daß man mehr als einmal versucht ist, an der Wahrheitsliebe des Autors zu zweifeln. Vorausgeschickt sei das furchtbare Präludium, das Salvian seinen Einzelanklagen voranstellt (Gb. 3, 44—45): „Grave et luctuosum est quod dicturus sum: ipsa ecclesia, quae in omnibus esse debet placatrix dei, quid est aliud quam exacerbatrix dei? aut praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud paene omnis coetus Christianorum quam sentina vitiorum? quotum enim quemque invenias in ecclesia non aut ebriosum aut helluonem aut adulterum aut fornicatorem aut raptorem aut ganeonem aut latronem aut homicidam? et quod his omnibus peius est, prope haec cuncta sine fine. (§ 45): interrogo enim Christianorum omnium conscientiam: ex his vel flagitiis vel sceleribus, quae nunc diximus, quotusquisque hominum non aliquid est horum aut quotusquisque non totum? facilius quippe invenias qui totum sit quam qui nihil. et quod diximus nihil nimis

forsitan gravis videatur esse censurae: plus multo dicam: facilius invenias reos malorum omnium quam non omnium, facilius maiorum criminum quam minorum, id est, facilius qui et maiora crimina cum minoribus quam qui minora tantum sine maioribus perpetrarint.“ Ist es nun wirklich und wahrhaftig damals so um die Sittlichkeit der Laienchristen bestellt gewesen? Diese Frage hat der jetzt begonnene Teil der Abhandlung mit einer Schilderung der tatsächlichen damaligen Zustände, soweit sie aus Salvians Schriften zu erkennen sind, zu beantworten. Beachten wir die Geflissentlichkeit der rhetorischen Antithesen in der vorhin zitierten Stelle und nehmen wir den Gedanken an den ganzen asketischen Abscheu eines Mönches vor dem Weltchristentum hinzu, so ist die Wahrscheinlichkeit, daß Salvian die sittlichen Mängel seiner Zeit zu schwarz malt, für die erwähnte Stelle wenigstens nicht zu bestreiten. Daher ergibt sich als Regel für die folgende Behandlung, mit äußerster Vorsicht Salvians Aussprüche so zu verwenden, daß man möglichst von den spezialisierten Angaben als den glaubwürdigen ausgeht und von da aus ein richtiges Bild von den damaligen Zuständen zu gewinnen sucht. Dadurch werden dann auch Salvians allgemeine „Deklamationen“ in das rechte Licht gerückt (vgl. oben am Schluß der Einleitung). Alle ethischen Verhältnisse jener Tage sind nun zweckmäßigerweise in zwei Gruppen gesondert zu betrachten: die erste umfaßt die ethischen Verhältnisse, welche das soziale und wirtschaftliche Zusammenleben der Staatsbürger, und die zweite diejenigen, welche das soziale und wirtschaftliche Zusammenleben der Familienangehörigen konstituieren.

a. Die Sittlichkeit der Laienchristen im öffentlichen Leben und Verkehr.

Die politische Lage als Voraussetzung jener sittlichen Zustände.

Das öffentliche Zusammenleben der Römer bekam sein Gepräge damals daher, daß der (west)römische Staat seinem Untergang mit Riesenschritten zueilte. Dies hat Salvian ganz klar erkannt, er schreibt Gb. 4, 30: „Nam illud latrocinium ac scelus quis digne eloqui possit, quod, cum Romana respublica

vel iam mortua vel certe extremum spiritum agens in ea parte, qua adhuc vivere videtur, tributorum vinculis quasi praedonum manibus strangulata moriatur, inveniuntur tamen plurimi divitum, quorum tributa pauperes ferunt." Salvians Gedankengang geht nun so weiter: „Lassen sich die Römer diese Kalamität nicht einen Ansporn zur Besserung sein, sondern zur Verschlechterung (vgl. z. B. die angeführte Stelle und namentlich 6, 72), wofür die trostlose Steuerverwaltung mit ihren unsäglich traurigen Folgen das einleuchtendste Beispiel ist (vgl. z. B. Gb. 5, 15—23 und § 27—46), so ist das gegenwärtige Gottesgericht über die römische Welt durch die Hand der Barbaren doppelt verdient (vgl. Gb. 5, 47—50)." Nicht „nach den Ursachen des gewaltigen Rückganges in den Besitzverhältnissen Galliens" will Salvian „forschen", sondern die gegenwärtige trostlose Lage der Römer als selbstverschuldet nachweisen und verweist zu dem Zweck auf die treulose Steuerverwaltung. Darum darf man nicht mit Hauck (68) Salvian daraus einen „Mangel seiner Auffassung" machen, daß er uns nicht mitteilt, inwiefern „der gewaltige Rückgang in den Besitzverhältnissen Galliens neben der schlechten Steuerverwaltung" auch noch „das politische Sinken des römischen Reiches" zur Ursache hat. Ein apologetisches Werk kann man wohl als geschichtliche Quelle benutzen und muß dabei die thematisch bedingte einseitige Betrachtungsweise des Autors korrigieren, aber diese Einseitigkeit selbst darf man dem Schriftsteller nicht zum Vorwurf machen. Doch darin hat Hauck recht, die trostlose politische Lage der damaligen Zeit war die Voraussetzung und ein Hauptfaktor für die allgemeine Degeneration. Deutlich genug läßt Salvian diese politische Lage in vielen traurigen Einzelheiten durch seine Gerichtspredigt hindurchklingen: die Rheingrenze war damals endgültig verloren mitsamt den römischen Großstädten Mainz, Köln und Trier (6, 39. 72—79. 82—89) und befand sich wohl hauptsächlich in den Händen der Franken (vgl. Haemmerle I, 26 f.). Große Teile von Gallien und Spanien waren unter barbarischer Herrschaft (Gb. 6, 40. 67. 80—81) und zwar wohl vornehmlich unter der der Goten. Ihrer ruhmreichen Züge durch Italien und der Eroberung Roms durch sie (410 unter Alarich) gedenkt Sal-

vian Gb. 6, 67. Zur Zeit, als Salvian schrieb, haben die Goten, wie schon angedeutet ist, einen Teil Spaniens und Südgalliens seit 414 inne (vgl. Haemmerle III, 25), in welch letzterem sie immer wieder von neuem Vorstöße machen. Die letzte verhängnisvolle Niederlage des römischen Feldherrn Litorius gegen sie bei Tolosa im Jahre 439 erzählt Salvian Gb. 7, 40—44. Zu allem diesen hinzu ist die Gottesgeißel der Vandalen über das weströmische Reich hingebraust (Gb. 7, 50): „Ac primum a solo patrio effusa est (sc. gens Wandalorum) in Germaniam proximam, nomine barbaram dicione Romanam: post cuius primum exitium arsit regio Belgarum deinde opes Aquitanorum luxuriantium et post haec corpus omnium Galliarum, sed paulatim id ipsum tamen, ut, dum pars clade caeditur, pars exemplo emendaretur.“ Dieser Zug hatte 405/6 seinen Anfang genommen und damals die erste der vier von Salvian erwähnten Zerstörungen Triers (vgl. oben in der Einleitung) und diejenige der Stadt Mainz herbeigeführt (vgl. Haemmerle I, 19 f. u. 27). Nachdem die Vandalen Gallien gründlich gebrandschatzt hatten, gingen sie nach Spanien hinüber (Gb. 6, 67; 7, 26—27). Salvian gedenkt Gb. 7, 45—47 des vergeblichen Versuchs der Römer unter Kastinus im Jahre 422, die Vandalen, wie vorher die Franken in Gallien (vgl. Gb. 6, 82—89) um 419, in Spanien zurückzudrängen (vgl. Haemmerle I, 23 f.). Die Vandalen behaupteten sich damals (vgl. noch Gb. 7, 53), aber wohl durch die Rivalität der Westgoten, die seit 414 sich auch in Spanien befanden (s. o.), belästigt gingen sie im Jahre 429 nach Afrika hinüber und vollzogen dort das göttliche Strafgericht (Gb. 7, 54—56 und vgl. Haemmerle III, 25). Der Verlust der Provinz Afrika bedeutete für Rom die Einbuße der „anima rei publicae“ (Gb. 6, 68 und vgl. Haemmerle III, 26 oben). Die Raubfahrten der Vandalen nach Sizilien und Sardinien verstärkten noch diesen Schaden (vgl. ebenda). Die politischen Katastrophen hielten die Römer damals fast immer in Atem, und selten genug werden die Ausruhepausen gewesen sein, deren Salvian Gb. 6, 93—94 gedenkt. Freilich mochte es in dem allgemeinen Unglück auch vielleicht noch manchen unberührten, stillen Winkel geben, und

Salvian hat wohl Gb. 4, 21 an solche gedacht. Aber das Gesamtbild der politischen Lage beschreibt Salvian Gb. 6, 98 wohl sicher zutreffend: „Nihil nobis de pace et prosperitate pristina reliquum est nisi sola omnino crimina, quae prosperitatem non esse fecerunt. ubi namque sunt antiquae Romanorum opes ac dignitates? fortissimi quondam Romani erant nunc sine viribus: timebantur Romani veteres, nos timemus: vectigalia illis solvebant populi barbarorum, nos vectigales barbaris sumus. vendunt nobis hostes lucis usuram, tota admodum salus nostra commercium est.“

Die Gefährdung der Sittlichkeit durch die Steuerverhältnisse.

Unter der Einwirkung dieser elenden politischen Lage zeigten sich Schattenseiten des öffentlichen sittlichen Lebens vor allem in den damals geradezu haarsträubenden Steuerverhältnissen (vgl. die oben zitierte Stelle Gb. 4, 30). Die Steuerverwaltung hatte nie zu den Glanzseiten des römischen politischen Lebens gehört. Das System der Verpachtung der Steuern durch viele Beamtenhände hindurch hatte immer den Pächtern oft nur zu gern benutzte Gelegenheit zu Erpressungen geboten und tat das nach Salvians Zeugnis auch damals (Gb. 4, 21): „Ad hoc enim honor a paucis emitur, ut cunctorum vastatione solvatur.“ Begreiflicherweise steigerte sich der Steuerbedarf und Steuerdruck der römischen Reichsverwaltung durch die Verluste in den Barbarenkriegen von Jahr zu Jahr, zumal da sich das Steuergebiet durch die Landabtretungen an die Barbaren immer mehr verkleinerte. Salvian behauptet, daß alle Steuerbeamten vom obersten bis zum untersten ihr Amt zu allerlei Erpressungen und Unterschleifen mißbrauchten (Gb. 5, 17): „Illud est gravius, quod plurimi proscribuntur a paucis, quibus exactio publica peculiaris est praeda, qui fiscalis debiti titulos faciunt quaestus esse privatos, et hoc non summi tantum, sed paene infimi, non iudices solum, sed etiam iudicibus obsequentes.“ An der Spitze der damaligen Steuerverwaltung stand für die Provinzen Italien und Afrika einerseits und Gallien, Spanien und Britannien anderseits

je ein „praefectus praetorio“ (nach Haemmerle I, 31). Dieser hatte sein Amt in der Regel nur zwei Jahre lang zu bekleiden (vgl. Haemmerle I, 30 nach dem codex Theodosianus; vgl. Gb. 7, 92). Ihr sittliches Verhalten in ihrem Amt kritisiert Salvian mit dem einen Wort aufs schärfste (Gb. 4, 21): „Quid aliud quorundam, quos taceo, praefectura quam praeda?“ (vgl. Gb. 1, 11; 7, 91). Von den übrigen zahlreichen Klassen der Steuerbeamten treten bei Salvian noch besonders die „curiales“ hervor, die meistbesteuerten Grundbesitzer in den einzelnen Gemeinden, welche einen Anteil an der speziellsten Steuerverteilung und so die Möglichkeit hatten, von sich die Lasten, für deren Aufbringung sie freilich verantwortlich gemacht wurden, auf die Schultern der Ärmeren abzuschieben. Salvians ganz abfälliges Urteil über sie, das er wiederholt ausspricht und Beispiele für seine Richtigkeit anführt (vgl. Gb. 3, 50; 4, 30; 5, 18. 28—33), faßt sich zusammen in das kurze harte Wort (Gb. 3, 50): „Quid aliud curialium (sc. vita) quam iniquitas“ (vgl. Haemmerle I, 33 f. 35 n. 3; III, 39 f.). Gegenüber dem treulosen Eigennutz der curiales, die sogar staatlich gewährte vorübergehende Steuererleichterungen den pauperes ihrer Gemeinde vorenthielten (Gb. 4, 31; 5, 35), „erhebt sich Salvian zu Desiderien, die erst im modernen Staat ihre Verwirklichung gefunden haben: das Ausgabebewilligungsrecht der Steuerzahler, die Verpflichtung der Verwaltung zur Rechnungsablage; er erblickt schon darin eine Ungerechtigkeit, daß diejenigen, welche die Ausgaben aufzubringen hatten, bei dem Beschluß über dieselben nicht gehört wurden (Gb. 5, 30), daß keine Kontrolle über die Anlage der Steuern und ihre Verwendung bestand (Gb. 5, 22)“ (Hauck 69). Noch weiter auf die einzelnen Beamten einzugehen (s. Haemmerle besonders III, 38 bis 43), würde zu weit führen. Man kann sich leicht denken, welche Masse Elend diese nachgewiesenermaßen (vgl. Haemmerles Studien) meist gewissenlosen Beamten gestiftet haben werden. Salvian klagt besonders darüber, daß wehrlose Witwen und Mündel, die freilich oft nicht unerheblich reich gewesen zu sein scheinen (vgl. z. B. hinsichtlich reicher Witwen und Jungfrauen Ec. 2, 26—27. 30—36. 61—64), von ihnen ausgebeutet wurden (Gb.

5, 18. 21; 7, 71 und vgl. Haemmerle I, 36 n. 5). Er stellt sich überall ganz auf den Standpunkt der bedrückten Steuerzahler, so daß aus ihm nicht zu ersehen ist, daß die von ihm so hart getadelten Bedrücker, die curiales, auch selbst schwer um ihre Existenz zu kämpfen hatten und sich nicht zu ihrer amtlichen Stellung drängten (s. Haemmerle an den genannten Stellen und III, 43 unten). — Eine Reihe der bedenklichsten Folgen dieser Steuerkalamität trat bald zutage: der Kleinbauernstand ging unter. Unfähig die Steuern zu zahlen, gaben sich die kleinen Grundbesitzer den Reichen und Mächtigen in das staatsrechtlich verbotene und daher auch nicht respektierte Klientelverhältnis und verloren dabei meistens ihre Güter als Pfänder an die „patroni", die oft wohl mit den curiales identisch waren. Nun waren sie auf den edeldenkenden Sinn der vor dem Staate ihnen nicht verpflichteten patroni angewiesen, und deren Edelmut ließ oft mehr als viel zu wünschen übrig. So verloren sie das Eigentum und waren dem Staate gegenüber noch immer steuerpflichtig. Oft zeigte sich dies in erschreckender Weise nach dem Tode der Eltern, die den Klientelvertrag abgeschlossen hatten, in dem Schicksal der Kinder (vgl. Haemmerle II, 8—17; Gb. 5, 38—43; 4, 20; § 74—75). Ein anderer Weg aus dem freien Bauernstand heraus, der neben oder nach dem zuerst angegebenen eingeschlagen wurde, war der Eintritt in das Kolonatsverhältnis bei den Großgrundbesitzern (Gb. 5, 43—45 und vgl. Haemmerle II, 17—25 und allg. üb. d. Kolonat 25—45). Erst einmal an die Tagelöhnerscholle gefesselt, sanken die früheren Bauern durch die unedle Selbstsucht ihrer Gutsherren bald in den Sklavenstand herab. Noch zwei weitere Wege standen den Steuerunfähigen und zugleich Steuerpflichtigen offen, um sich dem Druck ihrer Lage zu entziehen: die Flucht zu den Barbaren und der Anschluß an die überall ihr Haupt erhebenden Bauernaufstände. Über erstere spricht Salvian Gb. 5, 21—23 und 37—38 (vgl. Haemmerle III, 6—18). Diese unternahmen selbst vornehme Leute ungeachtet der für den feingebildeten Römer mit dem Gedanken an die Barbaren verbundenen Antipathie gegen dieselben (Gb. 5, 23. 21 und vgl. Haemmerle III, 13 f.). Das Ziel der Flucht waren begreiflicherweise

die Westgoten im Süden Galliens und in Spanien (vgl. oben), deren Salvian Gb. 5, 22 ausdrücklich als solcher gedenkt; und außerdem werden unter den „alii ubique dominantes“ (sc. barbari Gb. ebenda) wohl (nach Haemmerle III, 7) für Gallien, soweit Salvian dies hier im Auge hat, hauptsächlich die Franken und Burgunder zu verstehen sein; für Afrika würden natürlich die Vandalen in Betracht kommen (vgl. oben). Der Aufenthalt unter den Barbaren galt für viele beneidenswert im Vergleich mit dem Los des römischen Bürgertums, und man sehnte die Barbaren, z. B. die Vandalen, als Befreier herbei (Gb. 7, 71). Neben dieser Auswanderung zu den Barbaren kam damals auch häufig der Anschluß an die „Bauern-“ oder sog. „Bacaudenaufstände“ im römischen Reiche vor (Haemmerle III, 18—50). Aus Salvians Äußerungen über diese (Gb. 5, 22. 23. 24—26) geht hervor, daß sie in den letzten Zeiten des weströmischen Reiches in den meisten seiner Reichsteile eine beständige Bewegung bildeten, die auch in dem von der römischen Regierung noch im Zaum gehaltenen Bevölkerungsteil weite Sympathien besaß (Gb. 5, 26): Aut quid aliud etiam nunc agitur, quam tunc actum est, id est, ut qui adhuc Bacaudae non sunt esse cogantur? quantum enim ad vim atque iniurias pertinet, compelluntur, ut velint esse, sed inbecillitate impediuntur ut non sint (vgl. auch § 27). In all diesem Elend, das zum großen Teil durch die Gewissenlosigkeit von christlichen Beamten herbeigeführt war, werden die Laienchristen selten gewesen sein, die sich auf ihre Pflichten den Armen gegenüber besannen. In früherem Zusammenhang ist die Stelle Gb. 7, 14 besprochen, wo Salvian Aquitaner erwähnt, die als rühmliche Ausnahmen von der Sittlichkeit ihrer Volksgenossen „sparsis redemerunt crimina nummis“. Diesem Zeugnis Salvians ist eine zweite Äußerung an die Seite zu stellen, die, als bei Gelegenheit der Schilderung der Steuerverhältnisse getan, gerade besonders bemerkenswert ist (Gb. 4, 21): „Denique sciunt hoc Hispaniae, quibus solum nómen relictum est, sciunt Africae quae fuerunt, sciunt Galliae devastatae, sed non ab omnibus, et ideo in paucissimis adhuc angulis vel tenuem spiritum agentes, quia eas interdum paucorum integritas aluit, quas multorum

rapina vacuavit". Doch selbst wenn wir annehmen, daß solche Beispiele christlicher Nächstenliebe damals auch unter Laienchristen sehr viel häufiger gewesen sind, als Salvian es z. B. Gb. 5, 15 f. wahrhaben will, so wird das Gesamtbild dieser Seite der damaligen sittlichen Zustände unter den Laienchristen dennoch ein trauriges gewesen sein. Die Selbstsucht hat sicher damals mehr ähnliche Opfer gefordert wie Salvian selbst eines miterlebt hat (Gb. 4, 74—75), als er mit seiner Fürbitte bei einem „praepotentior" für einen von diesem zu pfändenden „pauper" einfach auf Verständnislosigkeit stieß.

(Schluß folgt.)

5.

Neue Katechismusstudien [1].

Von

Pastor Lic. **Otto Albrecht** in Naumburg a. S.

III. Der Katechismus des Justus Menius vom Jahre 1532, seine Beziehungen zu den beiden Katechismen Luthers und seine Bedeutung in der Katechismusgeschichte.

In einer Reihe von Aufsätzen beabsichtige ich, mehrere Katechismen zu untersuchen, die noch zu Luthers Lebzeiten erschienen sind und in einem näheren oder ferneren Abhängigkeitsverhältnis von seinem Großen und Kleinen Katechismus stehen. Die Untersuchung wird mancherlei ergeben, was auch für die Beurteilung der beiden Bücher Luthers wertvoll ist.

Zunächst wende ich meine Aufmerksamkeit dem Katechismus des Menius vom Jahre 1532 zu, der, bisher zu wenig beachtet, doch in mehrfacher Hinsicht interessant ist. Fr. Fricke, Luthers Kleiner Katechismus in seiner Einwirkung usw. (1898),

1) Vgl. diese Zeitschrift 1908, S. 542 ff.

S. 124 f. bringt über ihn nur einige flüchtige Notizen auf Grund der alten Nachrichten Langemacks. Knoke kennt ihn nicht, wie seine Untersuchung über Joh. Spangenbergs Katechismen (s. u.) zeigt. Reu in seinem neuen großen, bis jetzt leider unvollendeten Quellenwerk hat ihn noch nicht besprochen, er erwähnt ihn aber — soviel ich sehe — in Bd. I, 1 auch an solchen Stellen nicht, wo man einen vorläufigen Hinweis erwarten möchte. Am eingehendsten und besten hat über ihn gehandelt G. Schmidt zuerst in dem Aufsatz Zur Katechismusliteratur des 16. Jahrhunderts, in Niedners Zeitschrift für historische Theologie 1865, S. 300 bis 320, danach in seiner Meniusbiographie I, S. 191 ff.; doch scheint er selbst kein vollständiges Exemplar gesehen zu haben (Zeitschrift für historische Theologie a. a. O. S. 316 f.) und hat in der Beurteilung mehrfach fehlgegriffen. Kurz erwähnt ist er neuerlich in der PRE[3] von Cohrs im Artikel „Katechismen" (Bd. X, S. 140) und von Kawerau im Artikel „Menius" (Bd. XII, S. 579); letzterer urteilt: „er dient uns als Beweis dafür, daß schon Luthers Zeitgenossen die Schwierigkeit spürten, manche Teile des Büchleins [d. h. des Kleinen Lutherschen Katechismus] Kindern einzuprägen." Aber noch andere Gesichtspunkte kommen in Betracht. Zunächst beschreibe ich das Buch kurz.

„Cate ‖ chismus ‖ Justi Menij. ‖ MDXXXij.‖" Mit Titeleinfassung. Titelrückseite bedruckt. 32 Blätter in Oktav. Am Ende: „Gedruckt durch ‖ Andream ‖ Rauscher.‖" Vorhanden z. B. in Breslau Stadtbibl., Berlin Königl. Bibl.

Inhalt: Bl. A 1^b—A 2^b Widmungsbrief des Verfassers „der gemeinen iugent zu Eissenach". Bl. A 3^a—C 3^a die fünf Hauptstücke aus Luthers Kleinem Katechismus (aber weder hier noch in der Vorrede ist Luthers Name erwähnt), durch einleitende und verknüpfende Fragen erweitert, sonst vielfach gekürzt und geändert. Bl. C 3^a—C 4^a „Von der beicht". Bl. C 4^a—C 8^a „Kurtzer Beschlus des ganczen Catechismi." Bl. C 8^a unten noch „Den Bischoffen, pfarhern vnd predigern. Ein Bischoff soll vnstrefflich sein, Eines weibes man zc." Bl. C 8^b—D 3^b Abdruck der Haustafel Luthers, aber ohne den Schlußreim (Bl. C 8^b werden die letzten Zeilen von C 8^a wiederholt, nachdem der genaue Titel der

Haustafel abgedruckt ist). Bl. D 3b — D 8b „Ein Trawbüchlin für die einfeltigen Pfarherrn. Martinus Luther.“ (Das ist die einzige Erwähnung Luthers.)

Haustafel und Traubüchlein sind aus Luthers Enchiridion übernommen, es fragt sich, aus welcher Ausgabe. Wahrscheinlich hat der Schirlentzsche Druck vom Jahre 1531 (vorhanden nur noch in Oxford, Bodleiana, z. T. neugedruckt von C. F. Th. Schneider 1853) die Vorlage gebildet; denn eine auffallende Sprachform oder ein Druckfehler im ersten Abschnitt der Haustafel „Racherein“ (statt Racheryn), der, soweit ersichtlich, bei Schirlentz nur in dem Druck von 1531 steht, findet sich auch bei Menius. Da aber Menius keine Erläuterung der Vaterunser-Anrede bringt, auch die Beichte erst nach dem Altarsakrament behandelt und in beiden von dem Typus der Originalausgabe 1531 abweicht, könnte man auch annehmen, daß er eine zwischen 1529 und 1531 gedruckte verlorene Wittenberger Ausgabe, worin schon „Racherein“ stand, die Erklärung der Anrede noch fehlte und die Beichte entsprechend eingeordnet war, als Vorlage verwendet habe. Oder man dürfte sich vorstellen, daß er, im Frühjahr [1]) 1529 nach Eisenach berufen, dort alsbald sein Katechisieren beginnend, zunächst dabei Luthers Kleinen Katechismus in einer seiner ersten Ausgaben und daneben den Großen Katechismus, der im Herbst 1529 am Ende (nach dem Altarsakrament) mit einer Vermahnung zur Beichte vermehrt erschien (vgl. uns. Zeitschrift 1908, S. 565), benutzte, im Jahre 1532 aber bei der Drucklegung seines Katechismus, speziell für den Abdruck der Haustafel und des Traubüchleins, noch die Ausgabe des Enchiridion von 1531 beizog.

Besonderes Interesse beanspruchen die Veränderungen, die Menius an Luthers Kleinem Katechismus vorgenommen hat. Schon Langemack, Histor. Catechet. II (1733), S. 438 ff., und G. Schmidt a. a. O. haben Übersichten darüber gegeben. Mag man nun an des Menius Verhalten im ganzen und ein-

1) Wohl nicht schon im März, wie Kawerau PRE³ Bd. XII, S. 578, Z. 17 behauptet; denn er datiert die Vorrede zu seiner „Oeconomia christiana“ am 8. März 1529 noch aus Gotha.

zelnen mancherlei zu tadeln finden [1]), lehrreich ist es jedenfalls zu sehen, wie er einige Stellen der Erklärungen Luthers zu verdeutlichen sucht. Dabei fällt noch ins Gewicht, daß kein Geringerer als Luther selbst mehrmals des Menius Sprachgewandtheit, seine „guten feinen deudschen wortte“ (Vorrede zur Streitschrift gegen Kling 1527, vgl. Weim. Ausg. 23, S. 15, Z. 17) oder sein „gut rein deutsch“ (Vorrede zur Schrift „Vom Geist der Wiedertäufer“ 1544, vgl. Erl. Ausg. 63, S. 382) gelobt hat, und gewiß mit Recht; wer sich in seinen Schriften umgesehen hat, etwa in seiner sinnigen „Oeconomia christiana“ vom Jahre 1529, muß an seiner kernigen und klaren Ausdrucksweise sich freuen.

Ich hebe die wichtigsten Stellen seines Katechismus heraus. Unnötig und wenig geschickt freilich ist seine Abänderung der Erklärung des ersten Gebotes: „Wir sollen Got allein vber alle ding furchten, vertrawen vnd lieben.“ Bedeutsam aber ist die Hinzufügung von „also“ in den folgenden neun Erklärungen: „Wir sollen Gott also fürchten vnd lieben, daß wir usw.“ Merkwürdig, daß die Härte der Verknüpfung bei Luther von denen, die neuerlich eine sprachliche Revision des Luthertextes namentlich mit Rücksicht auf die Schule energisch gefordert haben (Leuchtenberger, Die Sprache im Kleinen Lutherschen Katechismus 1891; Ebeling, D. M. Luthers Kleiner Katechismus 1890, 2. Aufl. 1898), in diesem Falle gar nicht empfunden zu sein scheint. Me-

1) G. Schmidt a. a. O. hat fast nur Worte des Lobes für den großen pädagogischen Takt und die milde dogmatische Fassung der Lehre in des Menius Katechismus, dessen Gebrauch im Fürstentum Eisenach, von Luther ruhig geduldet, erst durch die Epigonen unterdrückt sei. Paullini in seiner „Historia Isenacensis“ 1698, S. 143 bezeichnet es als eine Schwachheit des Menius, daß er Luthers abgeändertes Buch so unter seinem Namen herausgegeben habe. Langemack II, 438 ff. nennt des Menius Katechismus „eine zwar unschuldige, aber doch unnötige Veränderung“ des Lutherschen. Joh. Lehmann in der kurzen „Catechismus-Historia“ (1761), S. 421 rechnet Menius zu denen, „so zwar Lutheri Nachfolger sein wollen, mit dem Catechismo aber doch nicht redlich gehandelt“. Sein Wert liegt meines Erachtens hauptsächlich in den verknüpfenden und erläuternden Fragen und deren Antworten, soweit darin Gedanken Luthers aus seinem Großen Katechismus (s. u.) knapp und geschickt zusammengefaßt sind.

nius scheint das „daß“ modal (= in der Art und Weise) zu fassen; mich dünkt, mit Recht.

An den Erklärungen Luthers zum ersten Hauptstück sind sonst nur noch geringfügige Änderungen vorgenommen: beim vierten Gebot ist „sie“ vor „lieb“ eingeschaltet, beim sechsten noch ein „yn“ vor „wercken“, beim achten ist das „vnd“ vor „guts“ gestrichen, im neunten steht der Plural „listen“ und der Genetiv „rechten“, im zehnten als letztes Wort „sein“ für „sind“; im Beschluß heißt es: „seyne (statt diese) geboth“, hernach: „vnd wider solche gebot nicht tun“ (eine bedachtsame Umstellung!) und: „alles gute allen, so seine geboth halten“. Anders beim zweiten Hauptstück, hier hat er sich sehr eingreifende Kürzungen gestattet, die man fast als Verkrüppelungen bezeichnen darf. Der erste Artikel ist so erläutert: „Ich gleube, das Gott mich vnd alle creatur mit leib vnd seele, synn vnd vernunfft vnd allen gelibdern geschaffen hat, Vnd noch ymerdar, mit aller nottorfft vnd narung versorget, Fur allem vbel bewaret, Vnd das alles aus lautter veterlicher güte vnd barmhertzikeit, das ist gewislich wahr.“ Wichtig ist hier aber, daß Menius ganz klar das „versorget“ im Sinne von „jemanden mit etwas versorgen“ auffaßt, also nicht gleichbedeutend mit „besorget, anschafft“, wie einige Neuere mit Berufung auf die alten lateinischen Übersetzungen den Wortlaut Luthers verstehen wollen. Die starken und nicht eben glücklichen Kürzungen beim zweiten und dritten Artikel bieten nichts Besonderes, was für das grammatische Verständnis des Luthertextes Bedeutung hätte; am Ende des dritten Artikels „mir, mit allen gleubigen in Christo, ein ewiges leben geben wird“ erscheint wieder, wie gewöhnlich, das „in Christo“ als mit „gleubigen“ verbunden, nicht mit „geben“.

Auch das dritte Hauptstück zeigt erhebliche Vereinfachungen der Lutherschen Erklärungen. Die schöne Erläuterung der Anrede fehlt (s. o.). Die Doppelerklärungen der vier ersten Bitten sind in je eine zusammengezogen. Die Erläuterung aller sieben wird in Gebetsform dargeboten und zwar mit unverkennbarem Geschick. So heißt die Erklärung der ersten Bitte: „Hilff vns, lieber vater, das wir deinen nahmen durch dein heiliges wort erkennen vnd nach demselben ein gotlich leben füren mügen. Behute vns, lieber

vater, das wir mit falscher lere vnd bosem leben deinen namen nicht entheiligen noch vnehren." Die der dritten Bitte: „Hinder, lieber vater, allen radt vnnd willen des teuffels, der welt vnd vnsers fleisches, die vnns deinen namen nicht heiligen vnd dein reich nicht wollen komen lassen. Stercke vnd behalt vns yn deinem wort vnnd glauben bis an vnser ende, das ist dein gnediger wille." (Die Lesart „des teuffels" war durch die Änderung der Konstruktion veranlaßt, die Vorlage hatte „der teuffel", vgl. meine Einleitung zum Faksimiledruck des Enchiridion vom Jahre 1536, Halle 1905, S. 92 f.). Die stärkste Verkürzung zeigt sich bei der vierten Bitte: „Las vns, Lieber vater, von dir gewarten vnd mit dancksagung empfahen, auch recht vnd wol gebrauchen vnser teglich brodt, das ist, allerley leybes narung vnd nottorfft dieses lebens." Die Verknüpfung von „Las" und „empfahen" gestattet den Rückschluß, daß Menius ebenso auch den ursprünglichen Satz Luthers konstruiert hat. In der fünften Bitte ist das „zwarten" übergangen („So wollen wir vmb deinet willen widerumb hertzlich vergeben usw.").

Die Gebetsform der Erläuterungen des Vaterunsers ist anscheinend durch den Großen Katechismus Luthers veranlaßt worden [1]; denn in dessen weitläufigen Ausführungen sind mehrfach ähnliche Ansätze zu solcher direkten Gebetsform; z. B. bei der ersten Bitte: „Himlischer Vater, hilff, das nur dein Name müge heilig sein"; bei der zweiten: „Lieber Vater, wir bitten, gib vnd erhalte vns erstlich dein Wort ..., zum andern das auch durch den glauben angenomen werde"; bei der dritten: „Lieber Vater, dein wille geschehe, nicht des Teufels vnd vnserer Feinde wille noch alles des, so dein heiliges Wort verfolgen vnd dempffen wil, oder dein Reich hindern, Vnd gib vns, das wir allezeit in dem gehorsam gegen dir gehen vnd bleiben usw." Jedenfalls werden sich uns anderweit ganz zweifellose Einflüsse des Großen Lutherschen Katechismus auf Menius' Büchlein ergeben.

Luthers „Was ist das? Antwort" gibt Menius in den drei

1) Man könnte sonst auch an die älteren Auslegungen Luthers z. B. im Betbüchlein (Weim. Ausg. 10 II S. 395 ff., 429 ff.) denken, wo die Gebetsform überwiegt.

ersten Hauptstücken stets so wider: „Was ists gesagt [1])? Das ists". Auffallend sind einige Abweichungen im Katechismustext, besonders in den Geboten; im ersten ist „neben mir", im zweiten „des herren" beigefügt und die Drohung „dann der herr wird nicht vnschůldig halten die, so seinen namen vnnůtzlich füren"; das vierte hat die Verheißung in der Form: „auff das du langes leben habst auff erden". Im zehnten Gebot ist „alles" vor „was" eingefügt. Aus dem dritten Hauptstück ist die fünfte Bitte zu nennen: „erlas vns ... wie wir erlassen". Die Gebote sind dem Wortlaut der Bibelübersetzung angenähert; zu ihren verschiedenen Formen vergleiche Cohrs MGP. 23, S. 305ff.

Im Gegensatz zum zweiten und dritten Hauptstück ist das vierte und fünfte wieder in ziemlich engem Anschluß an Luther formuliert. Man kann hier, abgesehen von stilistischen Glättungen, eher von Erweiterungen als von Kürzungen sprechen. Die Fragen sind, doch ohne Hinzufügung des Wortes „Antwort", im fünften Hauptstück fast wörtlich übernommen; im vierten sehr ähnlich; die wichtigste Abweichung findet sich hier im dritten Abschnitt, wo eine neue Frage eingeschaltet und das biblische Zitat ergänzt ist: „Wo stehet das geschrieben? S. Paulus zu Tito am dritten capi. spricht, Nach seiner barmhertzikeyt hat vnns Gott selig gemacht durch das Bade ꝛc." Die Nebensätze zu Beginn der Antworten sind durchweg in Hauptsätze umgewandelt, also: „Matthej am letzten sagte Christus zu seynen Jüngern", „Marcj am letzten Spricht vnser herr Christus". Manches ist umständlicher ausgedrückt, z. B. „Die Tauff ist nicht allein e i n schlech (!) n a t ů r l i c h wasser" ꝛc., „gibt die ewigen (so) selikeit allen d e n e n, die es glauben, wie d a n n die wort" ꝛc. (die Einschaltung des „dann" ist zweckmäßig). Im letzten Abschnitt von der Taufe (Röm. 6) heißt es: „m i t Christo" (das „samt" vermeidet Menius stets) und „yn tode". Die auffallendste Änderung der Erklärung steht im dritten Abschnitt (übrigens fehlen die Überschriften Zum Ersten, Andern, Dritten usw.): „Schlecht wasser thuts freylich nicht, sondern das

---

1) Dieselbe Wendung einmal in Luthers Großem Katechismus bei der Auslegung des ersten Artikels.

wort gotis, darein solch wasser verfast ist, das thuts, so mans gleubt, vnd macht, das die tauff eyn gnadenreich wasser des lebens vnd eyn bad der newen geburt ist ym heyligen geist". Gleichartig ist die Änderung an der entsprechenden Stelle des fünften Hauptstückes: „Schlecht leiblich essen vnd trincken thuts freilich nicht, sondern dz wort Christi ... vmb welches worts willen das leiblich essen vnd trincken auch eingesatzt ist, dasselb thuts, so mans gleubt, vnnd das machet, das der gleubig nicht allein schlecht leiblich isset vnnd trincket, sondern das er auch geistlich vnd yn rechter warheit entpfehet das yhenige, so die wort sagen vnnd lauten, als nemlich vergebung der sunden." (Eine gründliche Verballhornisierung der Vorlage!) Die Antwort auf die letzte Frage des fünften Hauptstückes beginnt: „Der ist recht wirdig vnd wol geschickt, der in rewe vnd leid an diese wort gleubt"; am Schluß steht: „will ein gleuwich hertz haben".

Der charakteristische Zusatz „in rewe vnd leid" zeigt uns Menius als den Melanchthonianer und den Visitator, der den eindringlichen Mahnungen des Visitatorenunterrichtes vom Jahre 1528 Folge gibt, wo „rew vnd leid" neben dem Glauben wiederholt eingeschärft wird: „Also haben wir sie vermanet, das sie vleissig vnd offt die leut zur busse vermanen, Rew vnd leid vber die sunde zu haben vnd zu erschrecken für Gottes gericht." „Daneben ist es denn nützlich, das man vom glauben predige. Also, das wer rew vnd leid vmb seine sunde habe, das der selbig glewben sol, das yhm seine sunde nicht vmb vnsers verdiensts, sondern vmb Christus willen vergeben werden", und öfter (Corp. Ref. 26, Sp. 51 f., vgl. auch Cohrs in MGP. 21, S. 229 ff.).

Eine besondere Eigentümlichkeit des Meniusschen Büchleins ist die erhebliche Vermehrung der katechetischen Fragen. Im Eingang heißt es: „Wie viel sind heubtstück der ganczen christlichen lere? Welchs ist das erste? Das ander? Das dritte? Das vierdte? Das fünffte?" Dann nach der Teilüberschrift „Von den zehen gebotten" [1]) folgt die wichtige Frage: „Wozu dienen die zehen ge-

1) Entsprechend später: „Vom Glauben", „Vom Gebethe", „Von der tauff", „Vom sacrament des altars", dann noch „Von der beicht". Die Ge-

both?" Danach die rein formellen (die offenbar in Luthers Katechismus stillschweigend vorausgesetzt sind): „wie heist das erst geboth?" usw. bis „wie heist das zehende gebotth?" Die Fragen im zweiten Hauptstück lauten: „Wouon ist das ander stuck der Christlichen lehr?" (Von den heubtartikeln des Christlichen glaubens). „Wozu dienen sie?" „Wieuil ist der artickel?" „Wouon ist der erste artickel? Wie lauttet er?" Die beiden letzteren Fragen wiederholen sich vor dem andern und dritten Artikel. Das dritte Hauptstück beginnt ähnlich dem zweiten: „Wouon ist das dritte stück der Christlichen lehre?" „Wozu dienet das gebeth?" läßt aber dann weiter fragen: „Was sol vns vermanen oder reitzen zum gebete?" Darauf: „Wie viel Bitt hat das vater vnser?" „Wie heist die erste bitt?" usw. bis „Wie heist die Siebende Bitt?" Vor der gekürzten Erläuterung des „Amen" aber steht statt einer Frage nur ein verknüpfendes „Das ist". Bei der Taufe sind zwei Vorfragen eingeschaltet: „Wouon ist das vierde stück der Christlichen lere?" und „Wozu dienen die Sacrament?" Beim Abendmahl nur eine: „Wouon ist das funffte stück der christlichen lere?"

Das sind die „Fragen" und „Summarien", die, wie wir noch hören werden, in der Katechismusgeschichte Bedeutung gewonnen haben; es lohnt sich, sie genauer ins Auge zu fassen.

Die sachlich bedeutsamsten Fragen „Wozu dienen die Gebote" usw. „Was soll uns vermahnen und reizen zum Gebet?" sind durch Luthers Großen Katechismus angeregt, daraus sind auch die Antworten entnommen. Ganz deutlich ist dies bei den ersten drei Hauptstücken. Menius beantwortet jene Frage nach dem Nutzen der zehn Gebote so: „Sie dienen dazu, das wir draus lernen sollen, was Gott von vns wil gethan vnnd gelassen haben." Und in bezug auf die Hauptartikel des christlichen Glaubens antwortet er auf dieselbe Frage: „Sie dienen dazu, das sie vns anzeigen, was wir von Gott gewarten vnnd entpfahen mussen, daraus wir yhn recht erkennen lernen vnd das yhenige thun mügen, das er

---

samtüberschrift am Eingang vor der ersten Frage lautet „Catechismus", als Bezeichnung des Buchinhalts (vgl. uns. Zeitschrift 1908, S. 546 ff.).

yn zehen geboten von vns fordert." Damit vergleiche man Luthers Worte im Großen Katechismus im Eingang des anderen Teiles: „Bisher haben wir gehöret das erste stück Christlicher lere vnd darinne gesehen alles, was Gott von vns wil gethan vnd gelassen haben. Darauff folget nu billich der Glaube, der vns fürtregt alles, was wir von Gott gewarten vnd empfangen müssen, vnd, auffs kürtzte zu reden, jn gantz vnd gar erkennen leret. Welches eben dazu dienen sol, das wir dasselbige thun können, so wir lauts der zehen Gebot thun sollen."

Ebenso deutlich tritt die Abhängigkeit des Menius von Luthers „Deudsch Katechismus" im Eingang des dritten Hauptstückes hervor. Menius schreibt: „Wozu dienet das gebeth? Es dienet dazu, das wir Gott ymerdar bitten sollen, das er vns den glauben vnnd die erfüllung der zehen geboth geben, erhalten vnd mehren wil vnnd alles, was vns daran hindert, hinweg nemen." Luther aber hatte im Eingang des dritten Teiles seines Katechismus geschrieben: weil kein Mensch die zehn Gebote vollkommen halten könne und, wenn er angefangen habe zu glauben, der Teufel samt der Welt und unserm Fleisch sich dawider sperret, „ist nichts so not, denn das man Gott jmerdar in ohren lige, ruffe vnd bitte, das er den Glauben vnd erfüllung der zehen Gebot vns gebe, erhalte vnd mehre, vnd alles, was vns im wege ligt vnd daran hindert, hinweg reume". Luther läßt im Anschluß daran eine lange Vermahnung zum Gebet folgen; vor der Erklärung des Vaterunsers sei wohl nötig, „vorhin die Leute zuuormanen vnd reitzen zum Gebete" ... „Vnd sol nemlich das erste sein, das man wisse, wie wir vmb Gottes Gebots willen schuldig sind zu beten"; im zweiten Gebot sei ja gefordert, „den heiligen Namen preisen vnd in aller not anruffen oder beten, Denn anruffen ist nichts anders denn beten". Nach längerer Ausführung dieses Punktes folgt: „Zum andern sol vns deste mehr reitzen vnd treiben, das Gott auch eine verheissung dazu gethan vnd zugesagt hat, das es sol Ja vnd gewis sein, was wir bitten"; „vnser Gebet solle gewislich erhört vnd gewert sein". Später heißt es: „Vber das sol vns auch locken vnd ziehen, das Gott neben dem gebot vnd verheissung zuuor kömpt vnd selbs die wort vnd weise stellet vnd vns in Mund

leget, wie vnd was wir beten sollen, auff das wir sehen, wie hertzlich er sich vnser not annimpt". Daß damit das Vaterunser gemeint ist, wird mehrmals gesagt; in den sieben Bitten seien „nacheinander gefasset alle not, so vns on vnterlas belangen". Diese drei Punkte hat dann Menius a. a. O. geschickt so zusammengefaßt: „Was sol vns vermanen oder reitzen zum gebete? Drey ding. Zum ersten, das Gott geboten hat, seinen namen yn allen nöten anzuruffen vnnd zu beten. Zum andern dz er vns hat zugesagt, er wolle vnser gebet gewislich erhören. Zum dritten das er vns die nottorfft, darumb wir yhn bitten sollen, ym vater vnser selbst anzeigt vnd zu erkennen gibt."

Nicht ebenso klar läßt sich nachweisen, aus welcher Quelle die Antwort des Menius auf die Frage, wozu die Sakramente dienen, stammt. Er schreibt: „Sie dienen dazu, das sie den glauben yn vns erwecken vnd stercken sollen vnd vns der gnadenreichen zusagung gottis in Christo versichern als gewisse Sigell vnd zeichen, die gott der herr selbst eingesatzt vnd geben hat [1])." Im Großen Katechismus steht das nicht so wörtlich, wie das Entsprechende bei den vorher untersuchten Sätzen, aber doch dem Sinne nach. Z. B. heißt es bei der Taufe, daß man nicht voneinander scheiden dürfe den Glauben und das Ding, daran der Glaube haftet und gebunden ist, ob es gleich äußerlich ist, „Ja es sol vnd mus eusserlich sein, daß mans mit sinnen fassen vnd begreiffen vnd dadurch ins hertz bringen könne"; und beim Abendmahl wird gelegentlich „die sünde vergeben oder den Glauben stercken" nebeneinander gestellt. Aber es ist ja bekannt, daß das, was Menius hier sagt, längst und wiederholt als reformatorische Lehre ausgesprochen war. Namentlich vom Altarsakrament hatte Luther oft in ganz ähnlichen Wendungen gesprochen, so z. B. schon in der wichtigen Gründonnerstagspredigt vom Jahre 1523 (Weim. Ausg. 12, 476 ff.):

1) Eine arge Mißdeutung dieses Satzes bei Schmidt, Menius I, 201: Diese Worte erinnerten deutlich an die reformierte Auffassung, Menius zeige in der Lehre von den Sakramenten einen milderen und freieren Standpunkt als Luther. Vielmehr ist diese von Menius vertretene echt Lutherische Lehre später von der Straßburger K.O. 1605 im Sinne der Reformierten geändert worden; vgl. Bertram a. a. O. S. 106, Anm. t.

zu den Worten habe Christus das Brot und den Wein eingesetzt, „vnder welchem seyn fleysch vnd blut ist zum warzeichen vnd sigel, das die wort war syndt"; an den Worten müsse man mit dem Glauben haften und des Sakraments begehren: „auf das damit meyn glaube gesterckt werde, darumb wil ich das zeichen nemen". Das war die Predigt, aus der die weit verbreiteten „Fünf Fragen" entnommen waren (s. o. diese Zeitschrift 1907, S. 444 f. 602 ff., auch Cohrs in MGP. 23, S. 145 ff.), und die auch von Menius selbst bereits im Jahre 1525 in seinem „Einfältigen Unterricht" (vgl. Cohrs a. a. O. S. 157 ff., Schmidt I, S. 57 ff.) benutzt worden waren. Damals schon hatte er geschrieben: „Damit ich aber im glauben vnd rechten vertrawen auf solcher seiner zusag desto besser bestehen müg, wil ich auch des eusserlichen zeichens oder sigels, dz da ist sein warer leichnam vnd blut, nach seinem beuehl brauchen". „Sintemall du dieses deines glaubens eyn so gewisse versicherung vnd eyn so theures vnterpfandt hast, als nemlich dz heylige wort Christi sampt seinem anhangenden sigill vnd pitzschaff." Will man nach einer jüngeren Quelle für seinen Lehrsatz suchen, so bietet sich etwa neben dem Visitatorenunterricht vom Jahre 1528, den Marburger und den sog. Schwabacher Artikeln namentlich die Confessio Augustana mit dem 13. Artikel dar: „Vom Brauch der Sacramente wird gelehrt, daß die Sacrament eingesetzt sind nicht allein darum, daß sie Zeichen sein, dabei man äußerlich die Christen kennen möge, sondern daß es Zeichen und Zeugnis sind göttliches Willens gegen uns, unsern Glauben dadurch zu erwecken und zu stärken, derhalben sie auch Glauben fordern usw." (vgl. ebenda Artikel 24 und in der Apologie Artikel 13).

Nur fünf Hauptstücke der christlichen Lehre hatte Menius gezählt. Er läßt aber noch das Stück von der Beichte folgen, doch ohne es zunächst als Hauptstück oder Sakrament zu bezeichnen. Das entspricht dem Verfahren der Reformatoren, an das kurz erinnert sei. Während meist nur Taufe und Abendmahl als die eigentlichen Sakramente galten, rechnete man doch auch die Privatabsolution im weiteren Sinne dazu (vgl. z. B. Köstlin, Luthers Theologie II, S. 230 ff., 245 ff.). Noch in der Apologie Artikel 13 schrieb Melanchthon: „Vere igitur sunt sacramenta baptis-

mus, coena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae.“ Vorher im Visitatorenunterricht (Corp. Ref. 26, Sp. 69 ff.): „Die Busse ist auch zum sacrament gezelet, darümb das alle Sacrament Busse bedeuten, Auch vmb etlicher ander vrsache willen, die hie nicht von nöten sind zuerzelen.“ In seinem Großen Katechismus zählt Luther zunächst nur zwei Sakramente; aber bei der Auslegung der Taufe sagt er dann beiläufig: „Hie sihestu, das die Tauffe beide mit jrer krafft vnd deutung begreifft auch das dritte Sacrament, welchs man genennet hat die Busse.“ „Also ist die Busse nichts anders denn ein widergang vnd zutretten zur Tauffe.“ Was speziell die Beichte betrifft, so zeigen beide Katechismen Luthers ein eigentümliches Schwanken. Im Tafelkatechismus befanden sich laut Rörers Notiz vom 16. März 1529 bereits tabulae confessionis. Aber in der ersten Buchausgabe des Kleinen Katechismus war kein darauf bezügliches Lehrstück enthalten. Erst in der zweiten — oder wenn man will, dritten — vermehrten Ausgabe vom Juni 1529 steht nach dem Trau- und Taufbüchlein als Anhang „Eine kurtze weise zu beichten für die einfeltigen dem Priester“, und besser geordnet erscheint diese Beichte noch im Herbst desselben Jahres zwischen Taufe und Abendmahl in der zweiten lateinischen Übersetzung, die Joh. Sauermann unter Luthers Beirat pro pueris in schola angefertigt hat. An derselben Stelle befindet sich seit 1531 das andere längere Lehrstück „Wie man die einfeltigen sol leren Beichten“. Der Große Katechismus bringt erst in der zweiten Ausgabe vom Herbst 1529 „Eine Vermahnung zu der Beicht“ (vgl. uns. Zeitschr. 1908, S. 565), während die erste vom April noch nichts dergleichen enthält.

Des Menius Verfahren ist hier nicht sogleich durchsichtig. Die Stellung seines Stückes „Von der beicht“ hinter dem fünften Hauptstück weist auf Luthers Großen Katechismus oder auf die gemehrte Ausgabe von dessen Kleinem Katechismus vom Jahre 1529. Seine erste Frage und Antwort lautet: „Was ist die Beicht? Beichten ist nichts anders, dann sein eygne schuld bekennen vnd vmb vergebung bitten, wie vns Christus ym vater vnser gelert hat.“ Das erinnert zunächst an Luthers „Wie man die einfeltigen sol leren Beichten“ im Kleinen Katechismus. („Was ist die Beicht? Antwort. Die

Beicht begreyfft zwey stück jnn sich, Eins das man die sünde bekenne, Das ander das man die Absolutio odder vergebung vom Beichtiger empfahe ꝛc.") Aber der schon hier erkennbare Unterschied erweitert sich im folgenden noch mehr. Menius scheint weiterhin eher die Vermahnung zur Beichte im Großen Katechismus als Vorbild benutzt zu haben. Er fährt fort: „Wie mancherley weise geschieht das? Dreyerley. Zum ersten, wann wir vnser gantz leben fur Gott sundlich bekennen vnd vmb gnade bitten, wie dann alle heiligen thun mussen, psalm 31. Zum andern, wan wir vnsern nechsten beleidiget haben vnd vmb vergebung bitten, wie Christus Matthej am 5. beuolhen. Zum dritten, wann wir nach erforderung vnser nottorfft die heimlichen not vnsers gewissens einem menschen entdecken, auff das wir durch jhn mit gottis wort getrostet werden." Das berührt sich nahe mit den Ausführungen Luthers in seinem Großen Katechismus: „Zum ersten habe ich gesagt, das vber diese Beicht, dauon wir hie reden [die Privatbeichte] noch zweierley Beichte ist, die da mehr heissen mügen ein gemein Bekentnis aller Christen, Nemlich das man Gott selbs allein oder dem nechsten allein beichtet vnd vmb vergebung bittet, welche auch im Vater vnser gefasset sind, da wir sprechen: Vergib vns, als wir vergeben usw." „Vber solche öffentliche tegliche vnd nötige beicht ist nu diese heimliche beicht, so zwischen einem Bruder allein geschicht, Vnd sol dazu dienen, wo vns etwas sonderlichs anligt oder anficht, ... das wir solchs einem Bruder klagen, rath, trost vnd stercke zu holen, wenn vnd wie offt wir wollen"; das sei einem jeden heimgestellt, „das er's zu seiner not brauche". Wenn nun Luther hier fortfährt „Vnd ist daher komen vnd geordnet, das Christus selbs die Absolutio seiner Christenheit in mund geleget vnd befohlen hat, vns von sünden auff zu lösen", so kommt damit die Fortsetzung bei Menius überein: „Wo ist den menschen beuolhen, das sie dem gewissen radten sollen? Da Christus zu seiner Christenheit vnd derselben verordneten dienern saget, Matthei am xviii. 'was yhr auff erden binden werdet, soll auch ym himel gebunden sein, vnnd was yhr auff erden losen werdet, soll auch ym himel los sein', Item Johannis am zwentzigsten 'welchem yhr die sunde erlasset,

dem sind sie erlassen, vnd welchen yhr sie behaltet, den sind sie behalten'."

Doch ist es wahrscheinlich, daß hier mehr noch als Luthers Großer Katechismus das ältere Büchlein für die Laien und Kinder, das, anonym seit 1525 in verschiedenen Bearbeitungen erschienen, wohl auf Vereinbarung der Wittenberger Reformatoren beruhend, hauptsächlich von Bugenhagen redigiert war (vgl. Cohrs in MGP. 20, S. 169ff.), auf Menius eingewirkt hat. Denn er hat Zum ersten und Zum andern gerade dieselben Schriftstellen Psalm 31 und Matth. 5 beigebracht, die auch dort angeführt sind (vgl. Cohrs a. a. O. S. 232, Z. 16. 25; 233, Z. 1; 234, Z. 20; 235, Z. 28). Von den beiden Schriftstellen „Zum dritten" Matth. 18 und Joh. 20 findet sich wenigstens die erstere in der ältesten niederdeutschen Ausgabe (a. a. O. S. 236, Z. 5), während beide schon in Luthers Sermon von der Beichte und Sakrament vom Jahre 1524 zusammengestellt sind; dieser Sermon aber ist die Vorlage sowohl für das Stück von der Beichte in der hochdeutschen Bearbeitung der Laienbiblia seit 1527 als von Bugenhagens Unterricht von der Beicht vom Jahre 1525 gewesen (vgl. Cohrs a. a. O. S. 174. 176ff.). Vielleicht hat Menius die bedeutsame Zusammenordnung der beiden Schriftstellen geradezu aus Luthers Sermon vom Jahre 1524, der ihm in der Kirchenpostille oder im Betbüchlein seit 1525 vorliegen mochte, geschöpft, oder auch aus Bugenhagens Unterricht von der heimlichen Beicht vom Jahre 1529.

Am eigenartigsten ist des Menius „Kurtzer Beschlus des ganczen Catechismi" auf Bl. C 4ª — C 8ª, worin nach einer Zusammenfassung der vorangehenden Hauptstücke besonders die Frage der guten Werke behandelt und dann zur Haustafel übergeleitet wird. „Was ist nu die Summa vnd kurtzer beschlus dieser gantzen lere?" lautet die erste Frage, die dahin beantwortet wird, daß Christus allein uns Menschen, die nach Ausweisung der zehn Gebote allzumal Sünder und verdammt waren, Erlösung erworben hat (vgl. 2. Artikel), und uns seinen heiligen Geist läßt solchs alles durch sein heiliges Evangelium verkündigen und schenken (vgl. 3. Artikel), „Vns auch desselbigen durch seine heiligen Sacramenta

der Tauff, des altars vnd absolution versichern" [hier wird die Beichte also doch nachträglich als Sakrament gewertet], und das alles, damit wir durch seine Worte, Zeichen oder Siegel fest glauben und das ewige Leben empfangen sollen. Die zweite Frage „Wo stehet das geschrieben?" wird durch Anführung von Röm. 3, 23—25 beantwortet. Es folgt die dritte Frage: „Die weil mir die seiliketyt also aus lauttern gnaden on allen vnsern verdienst allein vmb Christus willen durchs Euangelion gegeben vnd durch den glauben entpfangen wird, Sol man dan kein gute werg thun? oder sind sie nichts nutz?" Der Sinn der langen Antwort ist: Aus lauter Gnaden selig, das bleibt gewiß; aber daraus folgt nicht, daß man keine guten Werke tun solle; denn so wenig ein lebendiger Mensch untätig sein kann, so wenig kann der Glaube ohne gute Werke sein. Wer von Herzen Gottes Gnade und Wohltat glaubt, kann sich nicht enthalten, seinen Gott und Vater wieder zu lieben; seine größte Lust ist, Gott zu Dank und Gefallen zu dienen, seine größte Sorge, ihn zu erzürnen. Ein gläubiges Herz vertraut Gott allein, betet zu ihm, preiset ihn, auch im Leiden, richtet alles Tun, Lassen und Leiden nach seinem Wort, „dadurch es gewis sein mag, dz es Gott ye wolgefalle vnd angeneme sey, Vnnd das ist alletzeit, die weil es auff erden lebt, sein ewige rew vnnd leid, das es seinem lieben Gott zu lob vnd ehren souiel nicht thun vnd so stettig vnd fleissig (leider) nicht dienen kan, als es gern thun wolt". Die vierte Frage lautet: „Welche sind nue die guten werg dauon man gewis ist, das sie got wolgefallen?" Antwort: erstlich die, die in den zehn Geboten allen Menschen, danach die, die einem jeden nach seinem Stand und Orden insonderheit von Gott geboten sind. Daran schließt sich die fünfte Frage: „Welche sind nun die Stende vnnd orden, so Gott selbst eingesatzt vnd gestifftet hat?" Die Antwort unterscheidet das geistliche Reich Gottes und das Weltreich, „welches auch Gottis ist"; in jenem sind Bischöfe, Pfarrer, Prediger und andere Seelsorger, durch deren Amt uns der heilige Geist zur Seligkeit beruft; in diesem sind Oberherren und Untertanen, als Hausherren, Landherren, Hausgenossen, Landsassen, Eltern, Kinder, Gesinde, Tagelöhner, Arbeiter, alt, jung, Witwen, Waisen, arm,

reich; das sind alles von Gott eingesetzte Stände, worin christgläubige Leute auf Erden ihm dienen und gewiß sein sollen, daß Gott solches Standes, sofern sein im Glauben gebraucht wird, gnädiges Gefallen habe. „Vnnd das man des gewis sein müg, so volgt hernach, was Gott eynem yden Stande jn sonderheit durch sein wort geboten hab, darnach er sich darinnen wis zuhalten“: mit diesen Worten leitet Menius zur Haustafel über (s. o.).

Zu diesem Beschluß sei folgendes bemerkt. Im Gegensatz zu den früheren Teilen des Katechismus ist er weitläuftig und zum Memorieren nicht geeignet. Wenn Menius zuvor durch seine Kürzungen die Erklärungen Luthers gleichsam als zu lang und für Kinder zu schwer verständlich getadelt zu haben scheint, so ist er selbst schließlich diesem Fehler verfallen. Aber seine Ausführungen erwecken doch ein mehrfaches Interesse. Daß sie die Gedanken der Reformatoren gut wiedergeben, bedarf keines besonderen Nachweises. Es genüge der Hinweis auf den Visitatorenunterricht vom Jahre 1528 (vgl. z. B. Erl. Ausg. 23, S. 15. 19 f.), auf Luthers Großen Katechismus (vgl. Auslegung des Beschlusses der zehn Gebote am Anfang), auf die Augsburgische Konfession Art. 20. Ein Nachweis seiner Quellen in diesem Schlußabschnitt erübrigt sich, er redet hier offenbar mehr als in den früheren Abschnitten mit eigenen Worten; das Betonen des Ethischen entspricht seiner ganzen Denkweise, wie seine gesamte Schriftstellerei bezeugt. Daß er hier wie auch sonst so nachdrücklich auf die guten Werke dringt, wird vollends verständlich aus den Erfahrungen, die er als Thüringer Visitator gemacht hatte, und aus seiner etwa gleichzeitigen Bestreitung der Wiedertäufer, die ja den Lutherischen ein einseitiges Lehren vom Glauben vorgeworfen hatten. Besonders beachtenswert erscheint mir noch, daß Menius, gewiß im Sinne Luthers, die Haustafel und ihre Lehre von den Ständen organisch mit dem Katechismus verknüpft, sie dem „Beschluß“ eng angegliedert hat [1]).

1) Vgl. oben in uns. Zeitschrift 1907, S. 71 ff. — Merkwürdig, wie verschiedenartig die Haustafel im 16. Jahrhundert gewertet worden ist! Zwei Beispiele. Mörlin urteilt, Luther behandle im Kleinen Katechismus dreierlei:

Des Menius Katechismus hat hauptsächlich durch seine sonderlichen Fragen einen weitreichenden Einfluß ausgeübt. Sie sind mit ihren Antworten vor allem durch Joh. Spangenberg in seine beiden Katechismen eingearbeitet worden; die nächstfolgende Untersuchung wird zeigen, eine wie große Verbreitung sie dadurch unmittelbar und mittelbar erlangt haben. Ferner aber erscheinen sie, als anonyme „andere Fragen" zusammengezogen, öfter gemeinsam mit den unter Luthers Namen gehenden 20 Christlichen Fragstücken für die, so zum Sakrament gehen wollen, teils im Einzeldruck, teils im Anhang von nicht wenigen nach Luthers Tod gedruckten Ausgaben des Kleinen Katechismus; offenbar hatten sie sich für die bekannten Glaubens- oder Beichtverhöre der Kommunikanten als besonders geeignet erwiesen. Ich stelle eine Reihe von derartigen Drucken aus dem 16. Jahrhundert, die ich gerade zur Hand habe, zusammen:

1) das Gesetz, 2) das Evangelium (Glaube, Gebet, Sakramente), 3) die Haustafel. Anderseits heißt es in der Hohenloheschen Kirchenordnung von 1577: „Ist die Haustafel ein besonder Stück des Katechismi? Nein, sondern ist in den andern Stücken des Katechismi begriffen." Vgl. dazu auch unten S. 108 f. 116 f. das zu Spangenbergs Kleinem Katechismus Bemerkte. — Einen sehr eigenartigen Gebrauch des Wortes notiere ich aus Sehling, Kirchenordnungen I, 1, S. 634; in der Ordnung für Penig von 1575 steht bei den Vespergottesdiensten: „Drauf der Diakonus vor der predigt einmal die Haustafel der sechs heuptstucke christlicher lehre, das ander mal etliche fragestuck den zuhörern deutlich furlist." Sachlich gleichbedeutend scheint die Verordnung von der Kinderlehr in Schneeberg 1575 (ebenda S. 667) zu sein: „Zur mittagspredigt liest man den h. catechismum von der tafel, die das ehrwirdige consistorium anher geschickt." Daß der Katechismus auf Tafeln in der Kirche wie in den Häusern abgedruckt und dargestellt wurde, war eine weitverbreitete Sitte (vgl. meine Bemerkungen im Archiv f. Refgesch. III, 3, S. 232 ff., 247 ff.). Auffallend ist, daß die in der Kirche benutzte Tafel auch „Haustafel" benannt ist, das heißt wohl entweder: eine Tafel, wie sie gewöhnlich auch in den Häusern gebraucht wird, oder: die Form des Katechismus, die mit Luthers Erklärung beginnt: „Wie ein Hausvater ... lehren soll". — Eine triviale Definition des Wortes lese ich in Cyr. Spangenbergs Catechismus von 1565: „Vnd heisset dasselbige Stück darumb die Haustaffel, weil es allen Stenden, hohen vnd nidrigen, vnd allen Personen grofs vnd kleinen, In Summa allen, die in eim Hause sein mögen, anzeigt, Was einem jeglichen in seinem Stand vnd Beruff zustehe, das er thun oder lassen solle."

1. „Etzliche Christ= || liche Fragstücke, durch || D. Martinus Luther Seligen, für die || so zum Sacrament gehen wollen, mit || jren antworten, auffs einfeltigest || gestellet, Zuuor nicht in || Druck komen .·. || [ein Bild] ||" Ohne Titeleinfassung. 8 Blätter in Oktav. Auf der letzten Seite nur: „Gedruckt ist der || Löb= lichen Bergkstadt || Freybergk, durch || Wolffgangum || Meyerpeck. || 1551. || [ein Wappen] || ." Auf der vorletzten Seite unten (nur zum letzten Abschnitt gehörig): „Hieronimus || Weller. || D.||." Vorhanden in Breslau St.

Auf die ersten 20 Fragstücke, die wie im Titel so in einer Schlußbemerkung ausdrücklich Luther zugeschrieben werden — diese erfordern eine besondere Untersuchung —, folgt unmittelbar, ohne Nennung eines Verfassers, „Ein andere Frage" [d. h. andere Fragstücke]. „Wie viel sind heuptstück der gantzen Christlichen lere?" ... „Von den Zehen Geboten. Wo zu dienen die zehen Gebot?" ... „Vom Glauben. Wozu dienen die drey haupt= articel vnsers Christlichen Glaubens?" ... „Vom dritten heupt= stück dem gebet. Warzu dienet das gebet?" ... „Was sol vns vermanen zum gebet?" ... „Wozu dienen die heiligen Sacra= ment?" ... „Von der Beicht. Was ist die Beicht?" ... „Wie mancherley weise geschicht das?" ... Danach noch drei Abschnitte: „Von der Absolution vnd vergebung der Sünden. Wiewol Got selbs im Propheten Jesaia am xliij. Capitel spricht" usw. „Eine tröstliche Absolution auff die Beicht. Der Almechtig Gott vnd Vater vnsers HErn Jhesu Christi wil dir gnedig vnd barmhertzig sein" u.s.f. „Was für gedancken ein Christ haben sol, wenn er zu dem heiligen, hochwirdigen Sacrament gegangen ist ... Hiero= nimus Weller. D." Jene Fragen samt ihren Antworten sind aus Menius' Katechismus entlehnt mit geringfügigen formellen Änderungen; der bemerkenswerteste sachliche Zusatz betrifft die Antwort auf die Frage, wozu die zehn Gebote dienen; zu des Menius Antwort darauf (s. o. S. 86) ist hinzugefügt: „vnd vnsere sünde erkennen". Von den drei letzten Abschnitten sei noch der „Von der Absolution" hervorgehoben, denn in ihm ist noch des Menius Antwort auf seine der Beichte folgende Frage („Wo ist den Menschen befohlen, daß sie dem Gewissen raten sollen?") ver=

arbeitet, es werden aber hier die beiden Schriftstellen Matth. 18 und Joh. 20 genauer erläutert als die tröstliche Gewalt der Absolution oder des Himmelreichs Schlüssel, den verordneten Dienern befohlen und hoch zu achten.

Neben diesem Einzeldruck, der vielleicht der Separatabdruck aus einem Katechismus ist, nenne ich folgende wichtige Ausgabe:

2. „ENCHIRIDION. || Der kleine Ca= || techismus für die ge= || meine Pfarherr vnd Pre= || diger. || D. Mart. Luth. || Auffs newe vbersehen vnd || zugericht. || [Luthers Brustbild] || Wittemberg. || " Ohne Titeleinfassung. 72 Blätter in Oktav. Die 3 letzten Seiten leer. Am Schluß: „Ende des kleinen Cate= || chismi. || [Schnörkel] || ". Mit Holzschnitten, in einigen derselben „1551". Die unterstrichenen Zeilen des Titels sind rot gedruckt. Vorhanden in Berlin Kgl. Bibl.

Von Bl. A 2ª—H 3ª steht der Katechismus in der gewöhnlichen Wittenberger Form bis zum Taufbüchlein einschließlich. Bl. H 3ᵇ leer. H 4ª ist Titelseite für die Luther zugeschriebenen 20 Fragstücke. Auf deren Abdruck folgen von Bl. H 8ᵇ an wieder die Meniusschen Fragen „Ein ander Frage. Wie viel sind heubtstück der gantzen Christlichen lere? usw.", und zwar ebenso wie sie in dem Freiberger Einzeldruck vom Jahre 1551 lauteten einschließlich des einen und hier einzigen Schlußabschnittes „Von der absolution vnd vergebung der sünden", dem hier aber folgende bemerkenswerte Notiz beigegeben ist: „Diese Fragstücke, so zu des D. Luthers Catechismo nicht gehören, mag brauchen wer da wil, für sich oder seine Schüler in gemein, denn sie sind seer gut, nützlich vnd nötig fur die Einfeltigen vnd jungen Leute." Es schließen sich daran noch folgende den Einfluß der Leipziger Babstschen Ausgabe des Enchiridion verratende Beigaben: Ein Kinderlied, Da pacem deutsch mit Gebeten, Vermahnung an die Christenkinder, das Gebet Manasse.

Es ist dies sicher dieselbe Ausgabe, die J. C. Bertram in den Litterarischen Abhandlungen II (1782), S. 97ff. nach einem defekten Exemplar beschrieben und dem Wittenberger Drucker Hans Krafft zugeeignet hat. Die in den Bildern befindliche Jahreszahl

1551 zeigt den terminus a quo des Druckes an, doch hält es Bertram (a. a. O. S. 99) für nicht unwahrscheinlich, daß die Ausgabe selbst in diesem Jahre erschienen sei. Vorsichtigerweise möchte ich sie lieber Ende der fünfziger Jahre ansetzen, da sie in dem mir vorliegenden vollständigen Exemplar mit zwei anderen Wittenberger Drucken vom Jahre 1558 und 1559 zusammengebunden erscheint. Auch ist zu bemerken, daß überhaupt kein Drucker genannt ist, Krafft also nur vermutungsweise angeführt werden darf. Doch wird wenigstens das nicht zu bezweifeln sein, daß ein Wittenberger Druck vorliegt [1]). Dann ist er — wie auch Bertram a. a. O. vermutet — wahrscheinlich identisch mit dem, den Christoph Walther, Korrektor der Luffstschen Druckerei, in seiner Streitschrift „Wider Johannem Aurifabrum von Weymar“ 1566 Bl. E 3 erwähnt hat als den einzigen Wittenberger Druck, der als den Verfasser der 20 christlichen Fragstücke D. Luther (statt D. Lang) bezeichnet habe. Darüber später Näheres.

Ferner finde ich jene unbenannten, aber von Menius stammenden Katechismusfragen unter der Überschrift „Ein ander Frage“ nach den angeblich Lutherischen Fragstücken im Anhang noch folgender Spätdrucke des Kleinen Katechismus Luthers:

3. Enchiridion. Der Kleine Catechismus ... D. Martin. Luther ... Mit den Newen Fragstücken. M.D.LXXVII. — 56 Bl. in 8°. Am Ende: „Gedruckt zu Erffurdt, durch Melchior Sachsen“. Vorhanden in Gotha, Gymn. — Bl. G 5ª: „Ein ander Frage“ usw. Nach dem Abschnitt „Von der Absolution“ folgen noch „Ein tröstliche Absolution auff die Beicht“, „Ein Gebet, ehe man das Sacrament empfehet“, „Dancksagung, wenn einer das Sacrament empfangen hat“, endlich jene Nota, daß diese Fragstücke, zu des D. Luthers Catechismo nicht gehörig, doch sehr gut und nützlich seien. Man beachte, daß die Meniusschen Fragen hier als „neue Fragstücke“ bezeichnet sind, ihre ältere Herkunft aus dem Jahre 1532 war in Vergessenheit geraten; es wird angedeutet, daß sie den bekannten angeblich Lutherschen „neu“ beigefügt sind.

1) Auch Dr. Joh. Luther in Greifswald hält es für wohl möglich, daß Joh. Krafft in Wittenberg Ende der fünfziger Jahre das Buch gedruckt hat.

4. Defekte Ausgabe aus derselben Druckerei, am Ende: „Gedruckt zu Erffurd, Durch Melchior Sachssen". Vorhanden in Erfurt, Königl. Bibl. Catech. O. 16. Seite für Seite, Bild für Bild stimmt mit dem vorigen Druck zusammen, aber das Impressum, einige Kustoden und sonstige Kleinigkeiten beweisen, daß es eine andere Auflage ist, vielleicht aus dem Jahre 1586. Es handelt sich um Drucke von Melchior Sachse dem Jüngeren; sein gleichnamiger Vater, der in Erfurt seit 1521 druckte, war am 17. Februar 1551 gestorben; danach übernahm die Witwe die Druckerei bis zu ihrem am 29. September 1553 erfolgten Tode, dann der Sohn Melchior, der am 15. November 1586 starb. Näheres im Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels X (1886), S. 87 ff., wo S. 90 bemerkt ist: „Nach Seebachs Angaben druckte Sachse der Jüngere auch im Jahre 1586 den kleinen Catechismus Luthers."

5. Enchiridion usw. D. Mart. Luth. Mit den Newen Fragstücken. M.D.Lxxiij. — 72 Bl. in 8°. Am Ende: „Gedruckt zu Budissin, Durch Michael Wolrab. Im Jahr. M.D.LXXIII." Vorhanden in Dresden. — Bl. M 1ᵇ: „Ein Ander Frage" usw. Nach dem Stück „Von der Absolution" folgt sogleich die Schlußnote, daß diese Fragstücke zu des D. M. L. Katechismo nicht gehören.

6. Enchiridion usw. Mit den Fragstücken. Gedruckt zu Franckfurt an der Oder, durch Andream Eichorn. — 56 Bl. in 8°. Am Ende das Impressum wiederholt. — Frühestens 1583, diese Jahreszahl am Rande unter Luthers Bild. — Vorhanden in Leipzig, U. — Bl. G 5ᵇ: „Ein ander Frag" usw. Auch hier nach dem Abschnitt „Von der Absolution" jene Schlußbemerkung.

7. „Enchiridion usw. Mit den Newen Fragstücken. Im Jahr M.D.XCIII." — 48 Bl. in 8°. Am Ende: „Gedruckt zu Leipzig, durch Zachariam Berwald." — Vorhanden in Dresden. — Bl. F 5ᵇ: „Ein ander Frage usw." Nach dem Abschnitt „Von der Absolution" sogleich die Schlußnote.

Auch spätere Ausgaben des Kleinen Lutherschen Katechismus aus dem 17. und 18. Jahrhundert enthalten so des Menius

Katechismusfragen ohne Nennung des Verfassers, z. B. eine Ausgabe „gedruckt zu Dreßden in kurfürstl. sächsischer Druckerei durch Hieronymum Schütz 1615“ (vorhanden in Wernigerode), eine andere gedruckt in Brieg durch Gottfried Tramp (zirka 1730, vorhanden ebenda); beide haben im Titel „Mit den neuen Fragstücken“. Ferner eine mit Königl. Preuß. und Kurfürstl. Brandenburg. Privilegio gedruckt und verlegt in Frankfurt von Sel. Fridr. Eichorns Erben, im Anfang des 18. Jahrhunderts (vorhanden in Berlin). Weiter verweise ich auf die Angaben Bertrams a. a. O. S. 105 ff., der die Fragstücke des Menius, ohne ihren Urheber zu kennen, in folgenden Ausgaben des Lutherschen Enchiridion gefunden hat: Erfurt 1688, Eisenberg 1725, Köthen 1737, Halle bei Christoph Saalfelds Erben 1744.

Vereinzelt aber taucht doch der Name des Verfassers auf, wenigstens in der Katechismusgeschichte der Reichsstadt Mühlhausen, wo Menius 1542—1544 das Kirchenwesen geordnet hatte. Aus Schmidt, Menius I, S. 192 f., 202 f., und aus seiner Abhandlung in der Zeitschrift für historische Theologie Bd. XXXV, S. 316 ff. [1]) entnehme ich, daß Menius auch in Mühlhausen seinen Katechismus eingeführt hat. Sehr lange hat er sich dort gehalten. Als nach der Abschaffung des Interims im Jahre 1557 Liz. Sallmuth den Lutherischen Katechismus einführte, wurden in denselben einzelne Stücke aus dem Meniusschen Katechismus wieder aufgenommen (so nach Schmidt 1, 202, Anm. 1). Vielleicht bildete diese Ausgabe (die mir unbekannt geblieben ist) den Grundstock zu folgender: „Dr. Martin Luthers kleiner Katechismus zum Gebrauch und Nutzen der mühlhäusischen Kirchen und Schulen auf obrigkeitlichen Befehl in diese beständige Form und Ordnung wieder bracht und priveligiert. 1760.“ Darin sind die wichtigsten Katechismusfragen, die wir in mehreren Ausgaben des Enchiridion als „Ein ander Frage“ oder „Neue Fragstücke“ fanden, enthalten, aber hier mit Nennung des Autors als „Justi Me-

1) Vgl. dazu neuerlich H. Nebelsieck, Reformationsgesch. der Stadt Mühlhausen, in der „Zeitschr. d. Vereins f. Kirchengesch. der Prov. Sachsen“ 1905, S. 109 ff. und die Literatur über Menius' Wirksamkeit in Mühlhausen bei Kawerau a. a. O.

nii Kurtze Summarien über die Hauptstücke. Von den zehn Geboten. Wozu dienen die zehn Gebot? usw." (Neudruck in Zeitschrift für historische Theologie a. a. O. S. 317 f.). Eine frühere Ausgabe des Mühlhäuser Katechismus aus dem Jahre 1731 nennt Nebelsieck a. a. O. S. 109, Anm. 2. Wahrscheinlich gibt es noch ältere, da der Senat bereits am 19. Oktober 1725 das Imprimatur für den „Katechismus Lutheri mit Menii Summarien, Starckii Spruchbüchlein, Mechlers Fragen über die Haustafel, Rosini Festfragen, Wineckers Katechismusfragen und Frohnii Konfirmationsformul" erteilt hatte.

Ferner aber meldet Schmidt in der Zeitschrift für historische Theologie vom Jahre 1865, S. 318 von jenen Summarien: „Ganz die nämlichen Fragen und Antworten stehen auch in dem Katechismus für das Fürstentum Eisenach, welcher noch jetzt in Gebrauch ist, nur daß sie getrennt von den einzelnen Hauptstücken aufgeführt sind und kein Verfasser genannt ist. Um sie von der Erklärung Luthers zu unterscheiden, sind sie mit Sternchen bezeichnet." Einige Notizen über die Ausgaben des 17. und 18. Jahrhunderts stehen noch bei Schmidt, Menius I, 203.

Wenn man auf Spuren der Benutzung des Meniusschen Katechismus stößt, muß man prüfen, ob er unmittelbar oder nur mittelbar als Vorbild gedient hat. Ein interessantes Beispiel bieten die Fragstücke des Regensburger Pfarrers Barth. Rosinus vom Jahre 1580, die Reu in seinen Quellen I, 1, S. 449 f., 743 ff. besprochen und neu gedruckt hat. Reu belehrt uns über ihren tiefgehenden Einfluß auf weite Kirchengebiete (Weimar und Sachsen), deutet aber mit keinem Wort [1]) an, wie reichlich sie aus Menius' oder Joh. Spangenbergs Katechismen geschöpft haben. Da nun Menius, wie wir sehen werden, stark von Spangenberg benutzt ist, fragt es sich, wie die Abhängigkeit des Rosinus zu erklären ist. Einige Stellen sprechen mehr für die Annahme, daß er Menius' Buch ohne Spangenbergs Vermittlung gebraucht

1) Billigerweise muß beachtet werden, daß Reu die Darstellung des inneren Verhältnisses der Lehrbücher untereinander dem Schlußband vorbehalten hat. Aber seine Verweise auf später zu Veröffentlichendes, die doch mehrfach eingestreut sind, hätten zahlreicher sein können.

hat. Ein Beweis ist die Frage „Wie mancherley weyse geschicht die Beicht?" (Abdruck bei Reu S. 750, Z. 30ff.). Die folgende Antwort: „Dreyerley uff." kann nicht aus Spangenberg genommen sein, sondern, da dieser hier Abweichendes bietet, nur direkt aus Menius' Buch oder aus einem vor 1580 erschienenen Abdruck der Fragen desselben.

Ein anderes Beispiel. Der Kleine Katechismus Luthers für die Schule zu St. Anna in Augsburg zirka 1559 bearbeitet (bei Reu I, 1, S. 458. 462. 834ff. besprochen und zum Teil abgedruckt) enthält unter anderem auch mehrere charakteristische Fragen und Sätze aus Menius: „Wozu dienen die 10 Gebote? die 3 Hauptartikel des christlichen Glaubens? das Gebet? Was soll uns vermahnen zum Gebet?" Der Wortlaut einiger Antworten aber zeigt, daß hier nicht aus der Originalausgabe Menius', sondern aus einer Zusammenstellung seiner Fragen und Summarien, wie wir sie oben im Anhang des Enchiridion und neben den Lutherischen Fragstücken nachgewiesen haben, geschöpft worden ist. Die zehn Gebote — heißt es z. B. — „dienen dazu, daß wir daraus lernen sollen, was Gott von uns will gethan und gelassen haben" — soweit wörtlich aus Menius' Originaldruck, es ist aber noch hinzugefügt, was wir schon oben S. 96 als charakteristisch für die Exzerpte hervorgehoben haben: — „und unsere Sünd erkennen". Wenn Reus Quellenwerk vollständig vorliegt, wird man vermutlich den weitreichenden Einfluß der Fragstücke Menii noch deutlicher überschauen können.

IV. Die zwei Katechismen von Joh. Spangenberg aus dem Jahre 1541.

Den Johann Spangenberg soll Luther gelegentlich neben Veit Dietrich und Nicolaus Medler unter seine echten Schüler gerechnet haben, weil er wie diese mit gleichem Eifer der Schule wie der Kirche diente (vgl. meinen Artikel „Medler" in Haucks Protest. Realencykl.[3] Bd. XII, S. 497, Z. 30). Seinen beiden Katechismen hat neuerlich K. Knoke in der „Katechetischen Zeitschrift" 1905, S. 129ff. eine interessante Untersuchung gewidmet, die aber mehrfach zu berichtigen und zu ergänzen ist. Das Beste über

Joh. Spangenbergs Leben und Schriften bietet jetzt die Übersicht von Kawerau in der PRE³ Bd. XVIII, S. 563 ff., doch läßt er seinen Kleinen Katechismus unerwähnt, auch bedürfen die bibliographischen Notizen zum Großen der Vervollständigung. Einiges bibliographische Material findet sich schon in der Erl. Ausg. Bd. XXI, S. 5, früher bei Feuerlin-Riederer, Bibl. Symbol. I, S. 161 nach Nr. 919; II, S. 372, Nr. 59.

Ich stelle zunächst die mir bekannt gewordenen zahlreichen Ausgaben zusammen. Das Ergebnis ist sicher noch lückenhaft.

A. Der Große Katechismus.

a) Hochdeutsche Ausgaben:

1. Der Gros || Catechismus || vnd Kinder Lere, || D. Mart. Luth. || Fur die jungen Christen, jnn Fra- || gestücke verfasset, Durch || M. JOHAN. SPANGENBERG, || der Keiserlichen Stadt Nort- || hausen, Prediger. || [Ein Wappen] || Wittem- || berg. ||" Ohne Titeleinfassung. Titelrückseite bedruckt. 270 Blätter in Oktav. Die 3 letzten Seiten leer. Am Ende: „Gedruckt zu Wittem- || berg bey Geor- gen Rhaw. || Anno 1541. ||" Mit Holzschnitten (vom 3. Gebot an).

Vorhanden in Braunschweig St., Helmstedt (defekt), Zwickau, Straßburg U.

Inhalt: Bl. A 1ᵇ Pio lectori Joh. Spang. (Disticha). Bl. A 2ᵃ—A 8ᵇ Vorrede von Justus Jonas Dem christlichen Leser (undatiert); auf den folgenden 4 Blättern Vorrede von Joh. Spangenberg an Bürgermeister und Rat zu Nordhausen, datiert „Northausen, 1541. Sontags nach Purificationis Marie" (d. h. 6. Febr. 1541). Es folgen 258 paginierte Blätter: Bl. 1ᵃ—6ᵇ unter der Aufschrift „Der Deudsch Catechismus" die Texte der 5 Hauptstücke und einleitende Erörterungen. Bl. 6ᵇ—74ᵃ Das erste Teil des Catechismi Von den zehen geboten. Bl. 74ᵇ—157ᵃ Das Ander Teil Vom Glauben (mit der Auslegung der 12 Artikel). Bl. 157ᵇ—213ᵃ Das dritte Teil Vom Gebet. Bl. 213ᵇ—231ᵇ Das Vierde Teil Von der Tauff (darin von Bl. 225 an Von der kinder Tauff). Zum 4. Teil gehörig noch Bl. 232ᵃ—248ᵃ Von der Beicht vnd Busse. Bl. 248ᵇ und 249ᵃ zwei Bilder. Bl. 249ᵇ bis 258ᵃ Das Fünffte Teil, vom Sacrament des Altars.

Andere hochdeutsche Ausgaben:

2. Gedruckt zu Leipzig durch Nicol. Wolrab 1542, vgl. Erl. Ausg. 21, S. 5 Nr. 14. Vorhanden in Helmstedt.

3. Augsburg durch Valentein Othmar 1543. Vorhanden St. Lambrecht, London Brit. Mus., Salzburg, Öff. Stud. Bibl.

4. Wittenberg, G. Rhau 1544. Vorhanden Dresden, London.

5. Augsburg, Val. Othmar 1544. Vorhanden Amberg. Für eine notierte Ausgabe derselben Offizin vom Jahre 1545 habe ich keinen Fundort vermerkt [1]).

6. Leipzig, Nic. Wolrab 1545. Vorhanden Weimar (defekt).

7. Augsburg, Val. Othmar 1547. Vorhanden Berlin, München.

8. Wittenberg, G. Rhau 1548. Vorh. Quedlinburg (Gymn.), Wolfenbüttel (defekt).

9. Wittenberg, G. Rhau 1549. Vorhanden Trier St.

10. O. O. u. J., wohl süddeutscher Druck. Vorhanden München (Catech. 607).

11. Frankfurt a. M., Chr. Jacob o. J., vgl. Erl. Ausg. 21, S. 5, Nr. 15.

12. Wittenberg, G. Rhaus Erben, 1551. Vorhanden in Breslau St., München HSt. und U.

13. Augsburg, Val. Othmar, 1553. Vorhanden in München, London.

14. Augsburg, Val. Othmar, 1556. Vorhanden in München.

15. Wittenberg, G. Rhaus Erben, 1557. Vorhanden in Rom.

16. Augsburg, Val. Othmar, 1558. Vorhanden in München.

17. Eisleben, Urb. Gaubisch 1562. Vorhanden in München.

18. Wittenberg, Peter Seitz, 1563. Vorhanden St. Lambrecht.

19. Frankfurt a. M., Joh. Wolf, 1565. Vorhanden in München.

20. Wittenberg, Joh. Schwertel. Vorhanden Salzwedel, Katharinenkirche (Titelblatt und Jahresangabe fehlt).

---

1) Die zahlreichen Ausgaben der Augsburger Druckerei lassen vermuten, daß das Buch dort auch benutzt ist. Reu I, 1 erwähnt es aber nicht als solches.

b) Niederdeutsche Ausgabe:

„(rot) De Grote || Catechismus || (schwarz) vnde Kinder Lere, || (r.) D. Martini Luthers. || (schw.) Vor de Jungen Chri= || sten, yn Fragestücke voruatet. || Dorch D. Johan. Span= || genberg. der Keyserliken Stadt || Nordthusen Prediger. || Gedrückt tho Magde= borch, || dorch Hans Walther. ||" Ohne Titelbordüre, aber über der ersten Zeile des Titels die Wappen von Lüneburg, Lübeck, Hamburg in einem schwarzen Felde. Titelrückseite bedruckt. 200 Blätter in 8°. Die letzten 3 Seiten leer. Am Ende: „Gedrůcket tho || Magdeborch, dorch || Hans Walther. || M. D. XLIII. ||" Mit Holzschnitten.

Vorhanden in Münster U. Inhaltlich entspricht diese Aus= gabe genau den hochdeutschen.

c) Niederländische Ausgaben:

1. „(schw.) Der Groote || (r.) Catechismus || ende Kynder lee= ring[he] || D. Marth. Luth. || (schw.) Voor den jongen Chzisten, in vraech || stucken veruat, || Door || (r.) M. Johan Spangenberg, || (schw.) Der keyserlijcke stadt Noozthuysen || Pzedicant. || (r.) Gedruckt tho Franckfozt. || (schw.) Anno M.D.LVIII. ||" Ohne Titeleinfassung. Titelrückseite leer. 220 Blätter in 8°. Letzte Seite leer.

Vorhanden in Berlin. — Bl. A 2ª—A 4ª eine Vorrede „An den Christlyken Leeser int Nederlant" (die Übersetzung, aus dem Hochdeutschen gefertigt, solle dazu dienen, nicht bloß vor der un= reinen Werklehre der Papisten zu warnen, sondern auch vor den Sekten der Wiedertäufer, Sakramentsschänder, „ende sonderlinge der Menniten geueinstheit"; beiläufig werden Justus Menius' Schriften gegen die Wiedertäufer gerühmt). Es folgt der Spangenbergsche Katechismus von Jonas' Vorrede an bis zum 5. Hauptstück einschließ= lich. Auf dem letzten halben Bogen steht noch Eine kurze Form das h. Vaterunser zu beten, aus Luthers Postille gezogen, das Ge= bet Manasse, Ein Kinderlied (Behout ons Heer by dynen woort), end= lich das lateinische Gedicht Johannes Spangenberg. Pio lectori.

2. De Grote Catechismus van Dr. M. Lutherus, in vragen en antwoorden door Mr. J. Spangenberg in't Hoogduitsch ver= vat en opgestelt; en nu ... in't Nederduitsch in't ligt gegeven

door H. Hageman. Amsteldam 1761. Vorhanden in London, Brit. Mus.

d) Lateinische Übersetzungen:

1. „CATE- || CHISMVS MAIOR || D. Mart. Luth. per pias quaeſtiones, || pro Christiana iuuentute breuiter & || ordine explicatus. || AVTORE IOANNE SPAN- || genbergo Herdeſsiano, apud Northu || ſanos Verbi miniſtro. || Vnà cum nouis Praefationibus || ad Verbi miniſtros. || FRANCOFORTI, || Apud Chr. Egenolphum. ||" Mit Titeleinfassung. Titelrückseite bedruckt. 8 unbezifferte und 148 bezifferte Blätter in Oktav. Letzte Seite leer. Am Ende: „MARPVRGI CHRI || ſtianus Egenolphus excu- || debat. Menſe Sept. || An. Do. 1544. ||" [1])

Vergleiche v. Dommer, Die ältesten Drucke aus Marburg (1892), S. 98, Nr. 189, der nur v. d. Hardt II, 259 als Quelle angibt und keinen Standort kennt; er belehrt aber S. (17) ff. über die auf Frankfurt und zugleich Marburg sich erstreckende Tätigkeit des Buchdruckers. — Vorhanden in Berlin, Dresden, Helmstedt, Straßburg U., Halle Marienbibl.

Inhalt: Auf der Titelrückseite die Disticha Pio lectori Joan. Spang. Die ungeschickt so benannten novae Praefationes des Titels sind die beiden Vorreden Luthers vom Jahre 1529 und 1530 (vgl. uns. Zeitschr. 1908, S. 565 f.) und zwar aus der lateinischen Übersetzung des Lutherschen Großen Katechismus durch Obsopöus, die zuerst 1529 durch Joh. Secer in Hagenau, dann 1536 durch Peter Brubach in Hagenau, beidemal mit nur einer Vorrede, danach 1544 mit beiden Vorreden von Peter Brubach in Frankfurt gedruckt worden war; letztere Ausgabe hatte im Titel den Zusatz „una cum praefatione noua ad ministros Verbi". Spangenbergs Nachdruck nennt weder auf dem Titel noch im Text Luther deutlich als den Verfasser der Vorreden. Nach den Praefationes stehen zwei lateinische Gedichte (Ad lectorem Eberhardus Allendorpius und eine Adhortatio ad pueros) sowie Bl. 8b Catalogus partium Catechismi: Decalogus seu Decem praecepta,

1) Zu einer von mir notierten Ausgabe „Marburg 1543" habe ich keinen Standort ermittelt.

Symbolum, Oratio Dominica, Sacramentum sacri Baptismatis, De Baptismo paruulorum, De confessione & poenitentia, Sacramentum corporis & sanguinis Christi. Dann folgt auf Bl. 1—147[b] der oben beschriebene Große Katechismus unter der Überschrift Latina Catechesis. Am Schluß bis Bl. 148[a] steht noch ein lateinisches Gedicht mit der Aufschrift Eobaldus Ottho Syluius Vsingensis.

Andere Ausgaben derselben Druckerei:

2. Auf dem Titel Vnà cum noua Praefatione, D. M. Lutheri ad Verbi miniſtros. Francoforti, Apud Chr. Egenolphum. (D. Z.) 8 + 152 Bl. in 8°. Die letzten 3 Seiten leer. Am Ende kein Impressum. Die Vorreden sind im Text richtig betitelt Praefatio D. Martini Lutheri und Alia praefatio eiusdem, darauf folgt das eine Gedicht Ad Lectorem mit Errata, nach dem Abdruck des Catechismus das Schlußgedicht. Vorhanden in Helmstedt, Leipzig U, Zwickau, Stuttgart.

3. Auf dem Titel fehlt vor der Angabe des Druckers (Franc. Apud Chr. Egenolphum) der Hinweis auf die Vorreden, die aber im Text richtig, wie im vorstehenden Druck, betitelt sind. Nach dem Gedicht Ad lectorem keine Errata. Darauf die Gesamtüberschrift Latina Catechesis in Quaestiones redacta (Bl. 1[a]). 8 + 152 Blätter in 8°, die letzten 3 Seiten leer. Nach dem Schlußgedicht „FINIS. || FRANCOFORTI, Apud || Christianum Egenolphum. || ANNO M.D.XLVI. || Menſe Januario. ||“ Vorhanden in Dresden, Helmstedt.

4. CATE- || CHISMVS, ET INSTITV- || tio Christianæ religionis. || ITEM, || Triumphus Christi, Heroico Car- || mine, Precationes Eccleſia- || ſticæ ad Deum. || AVTO. IOAN. SPANG. || FRANC. Apud Chr. Egen. ||“ Mit Titeleinfassung. Titelrückseite bedruckt. 152 Blätter in Oktav. Letzte Seite leer. Am Ende: „FRANCOFORTI, Apud Chriſtia- | num Egenolphum, Menſe || Maio, Anno || M.D.L. ||“ Mit Holzschnitten.

Vorhanden in München, Frankfurt a./M. St. — Inhalt: Die einzige Praefatio ad Christianum lectorem ist Luthers kurze ältere Vorrede, sein Name ist aber hier so wenig als auf dem Titelblatt genannt. Es folgt Bl. 3—145 Spangenbergs Kate-

chismus, danach noch, wie auch der Index partium Catechismi Bl. A 1ᵇ ankündigt, Summa Legis et Euangelij Bl. 146ᵃ, Precationes matutinae et vespertinae 146ᵇ, Deprecationes pro peccatis 147ᵃ, Precatio Dominica et Fides, carmine Micylli 147ᵇ, Triumphus Christi heroicus (autore Joan. Spang.) 148ᵇ, Orationes ecclesiasticae, carmine redditae (eodem autore) 151ᵃ.

5. Eine neue Auflage des vorstehenden Druckes, im Titel aber: Catechismus sive institutio ...... Spangen. Herdessiano. Franc. Apud Haered. Chr. Egen. MDLXI. Vorhanden in Gießen.

e) Eine dänische Übersetzung

eines Joh. Spangenbergschen Katechismus (wahrscheinlich des Großen) vom Jahre 1605 befindet sich in Hamburg St.

B. Der Kleine Katechismus.

Die vorauszusetzende erste Ausgabe vom Jahre 1541 habe ich nicht ermittelt, habe sie auch nirgend erwähnt gefunden. Wie es scheint, ist dieser ursprünglich nur in Nordhausen gebrauchte Katechismus erst, seit er durch Justus Jonas in Halle eingeführt [1]) wurde, in weiteren Kreisen verbreitet worden. Ich habe nur folgende hochdeutsche Ausgaben kennen gelernt:

1. (r.) „Des Klei || nen Catechismi fur || (schw.) zer begrieff vnd der Haus- || staffel, wie man sie inn der || Gemeine zu Halle, fur die || Kinder handelt durch, || (r.) M. Johã. Span. || (schw.) Mit einer vorrede || D. Justus Jonas. || Auffs new ausgangen || vnd gebessert. || (r.) M.D.XLIII. ||“ Mit Titeleinfassung. Titelrückseite leer. 48 Bl. in 8⁰. Letzte Seite leer. Am Ende (schw.): „Gedruckt zu Magdeburg || Durch Michael Lotther. ||“ Mit Holzschnitten (vom 1. Gebot an).

Vorhanden in Königsberg U. — Bl. A 2ᵃ—A 3ᵇ Jonas' Vorrede „den Schulkindern vnd gantzen Christlichen jugent zu Halle“, datiert „Halle, Montag nach Reminiscere, Anno 1543“.

1) Vgl. Sehling I, 2, S. 435: „Nach dem symbolo sollen recitiert werden die funf furnemesten stücke des catechismi aus Doct. Martini büchlein oder m. Spangenbergs fragen mit iren auslegungen“ (aus der ältesten Kirchenordnung der christlichen Gemein zu Halle 1543).

Bl. A 4ab Spangenbergs Widmungsbrief an Hansen von Sockhausen (so!), „Datum Northausen. 1541. den ersten tag des Herbstmonds [September]". Bl. A5a — D7b die 5 Hauptstücke mit zahlreichen Fragen und Erläuterungen. Bl. D 7b — E 6b die Haustafel in 8 Teilen mit 13 Stücken in Frageform. Bl. E 7 „Ein Christliche Bekentnis oder Beicht, aus der heiligen schrifft gezogen, welche der mensch Gott teglich vnnd offtmals aus grundt seines hertzen thun sol, durch D. Mart. Luther". Bl. E 8a bis F 8a „Ein vnterricht Vor die Kinder vnd gemeinen Man, was sie wissen sollen, wenn sie das hochwirdige Sacrament des waren Leibs vnd Bluts Christi nemen oder empfahen wollen, dorch D. Johan. Bug. Pom. Pfarrher zu Wittemberg". Darin zuerst Bugenhagens Unterricht von der heimlichen Beicht (E8b — F3b), dann (Bl. F4a — F7a) unter der Aufschrift „Vom Hochwirdigen Sacrament des Altars" die fünf Fragen vom Abendmahl in der erweiterten Form wie in der Ausgabe G bei Cohrs in MGP. 23, 157. 161 ff., endlich (Bl. F 7b — F 8a) 2 Gebete vor und nach dem Empfang des Sakramentes.

2. „(r.) Des Klei || nen Catechismi, || (schw.) vnd der Haustaffel kur- || tzer begriff, wie man sie in der || Gemeine zu Halle, fur die || Kinder handelt, durch || (r.) M. Johan. Span. || (schw.) Mit einer vorrede || D. Justus Jonas. || Auffs new ausgangen vnd || gebessert. || [Strich] || 1549. ||" Mit Titeleinfassung. Titelrückseite leer. 48 Bl. in 8°. Letzte Seite leer. Am Ende: „Gedruckt zu Wittem- || berg, Durch Veit Creutzer. ||" Mit Holzschnitten.

Vorhanden in München. Inhaltlich mit der vorstehenden Ausgabe zusammenstimmend.

3. Ein Nachdruck dieser Ausgabe „Gedruckt zu Leipzig, durch Jacobum Berwald wonhafftig in der Nickels strassen. M. D. LIII." Vorh. in Wolfenbüttel, von Knoke a. a. O. S. 130 f. näher beschrieben.

4. Spätere Ausgabe gedruckt zu Eisleben bei Urban Gaubisch 1562 [1]); auf dem Titel fehlt der Satz „wie man sie in der

---

1) In der Kirchenagende für die Prediger der Grafschaft Mansfeld, gedruckt bei Urb. Gaubisch zu Eisleben 1580 (Sehling I, 2, S. 232) folgt auf den Abdruck des Kleinen Lutherschen Katechismus die Bemerkung: „Nach dem wir auch für etlichen jaren den kleinen catechismum Lutheri mit etlichen

Gemeine zu Halle ... handelt", aber sie bringt des Jonas Vorrede an die christliche Jugend zu Halle und stimmt auch sonst inhaltlich mit den vorangehenden überein.

Vorhanden in München, Nürnberg St.

Die erwähnte anregende und verdienstliche Abhandlung Knokes, die über den Inhalt dieser beiden Katechismen im allgemeinen orientiert, leidet an zwei Mängeln. Erstens fehlt eine ausreichende Kenntnis der Bibliographie, ferner sind die Quellen, aus denen Spangenberg schöpfte, nicht genügend erkannt. Die stark kompilatorische Arbeitsweise des Verfassers ist Knoke verborgen geblieben; damit hängt zusammen, daß er ihm öfter Lob spendet da, wo er's nicht verdient.

Zunächst eine kleine Berichtigung. Knoke vermutet, Justus Jonas habe seine Vorrede zum Großen Katechismus erst 1543 geschrieben (a. a. O. S. 130 f.), aber sie steht ja schon, wie unsere Bibliographie bezeugt, in dem ersten Druck vom Jahre 1541. Knoke kannte ihn nicht. Verhängnisvoller aber ist seine Unbekanntschaft mit Menius' Katechismus (s. o.) geworden, dessen Inhalt doch durch Langemacks und G. Schmidts Exzerpte ihm hätte bekannt sein können. So ist ihm die Tatsache entgangen, daß Spangenberg in seine beiden Katechismen einen großen Teil des Meniusschen eingearbeitet hat. Er hat daraus folgende Fragen übernommen: „Wie viel sind Heubstücke der gantzen Christlichen Lehre? Welchs ist das erste? usf. Wovon ist das (dritte usw.) stuck der Christlichen Lere? Wozu [dienen die Gebote]? Wozu dienet der Glaube? das Gebet? die Sacramente? Was sol vns vermanen zum Gebet?" Noch wichtiger ist, daß er auch des Menius dazu gehörige Antworten meist wörtlich entlehnt oder in seine eigenen Antworten eingefügt hat. Auch in seinem Stück von der Beichte im Großen Katechismus ist er abhängig von Menius, so gleich in der fast wörtlich übernommenen Definition: „Beichten ist nicht anders, denn seine eigene sunde vnd schuld bekennen vnd vmb

---

fragstücken m. Johan Spangenbergs haben drucken lassen und im drucke, was Lutheri ist und was Spangenbergs ist, unterscheiden lassen usw." Die vorstehend bezeichnete Ausgabe Eisleben 1562 kann es nicht sein, ich habe sie auch sonst nicht gefunden.

vergebung bitten." Die charakteristischen Schriftstellen Psalm 32, Matth. 5 u. 18, Joh. 20 werden ebenfalls neben anderen wiederholt. Allerdings geht er hier zugleich irgendwie auf des Menius Vorlagen zurück (es kommen in Betracht Luthers Sermon von der Beichte 1524, die Laienbiblia 1525, Bugenhagens Schriften von der Beichte 1525 und 1529, Luthers Großer Katechismus, s. o. S. 90ff.); denn er unterscheidet zuerst nur zweierlei Weise zu beichten, vor Gott und dem Menschen; jene ist die Beichte des Glaubens, diese ist wieder eine zwiefache: Beichte der Liebe und des Rats. Bei der letzteren tritt aber wieder deutlich des Menius Katechismus als Vorlage in Erscheinung; denn in fast wörtlicher Entlehnung daraus beschreibt Spangenberg sie so: „Wenn wir die heimliche not vnsers gewissens einem Menschen entdecken, auff das wir durch jn mit Gottes Wort getröstet werden. Wo ist solchs von Christo befohlen?" Es folgen dann wie bei Menius die Sprüche Matth. 18 und Joh. 20. Aber nach seiner kompilatorischen Manier fügt Spangenberg noch eine Auseinandersetzung hinzu, die das Zwischenstück aus Luthers Kleinem Katechismus „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten" reichlich ausschreibt.

Wenn Knoke in Spangenbergs beiden Katechismen zahlreiche Anklänge an Luthers Kleinen Katechismus hervorhebt und dabei die Textänderungen jenem zuschreibt, so übersieht er wieder, daß vielmehr auch in diesen Fällen oft des Menius Buch als Vorlage durchblickt. Ich führe einige Beispiele an. Im Großen Katechismus am Ende der Auslegung der 5. Bitte schreibt Spangenberg: „Was ist nu die Summa dieser Bitte? Las vns, lieber Vater, vnser manichfaltigen teglichen sunden jnn vnserm Gebete gegen dir nicht entgelten, Sondern sey Vns gnedig vnd vergib vns, So wollen wir vmb deinetwillen widerumb hertzlich vergeben vnd wolthun alle denen, die vns beleidigen." Dieselbe Erklärung bringt er in seinem Kleinen Katechismus, genau dieselbe aber hatte schon Menius. Ganz ebenso verhält es sich beim 4. Hauptstück: die beiden Spangenbergschen Katechismen wiederholen wörtlich die Formulierung des Menius. Ich gebe den Text nach dem Urdruck des Großen Katechismus: „Wie kan wasser solch gros ding thun?

Schlecht wasser thuts freilich nicht, Sondern das Wort Gottes, darinn solch wasser verfasset ist, das thuts, so mans gleubet, vnd macht, das die Tauff ein Gnadenreich wasser des Lebens vnd ein Bad der newen geburt ist im heiligen Geiste. Wo stehet das geschrieben? S. Paulus zu Tito am 3. Cap. spricht: Nach seiner barmhertzigkeit hat Vns Gott selig gemacht" ꝛc. Das nämliche Verhältnis findet statt bei der entsprechenden Stelle im 5. Hauptstück: „Schlecht essen vnd trincken thuts freilich nicht, sondern das Wort Christi ꝛc.", und bei der Antwort auf die Frage „Wer empfehet das Sacrament wirdiglich?" „Der ist recht wirdig vnd wol geschickt, der jnn rew vnd leid an diese wort gleubt" ꝛc. Der Text des Menius (s. o. S. 84 f.) ist von Spangenberg in diesen Fällen einfach abgeschrieben worden.

Allerdings sind die Entlehnungen nicht immer so wörtliche, und sie sind im Kleinen häufiger als im Großen. Im Kleinen ist das ganze 4. und 5. Hauptstück fast Wort für Wort ein Abdruck aus Menius. Kaum anders verhält es sich beim dritten Hauptstück (die auffallendste Änderung Spangenbergs steht bei der vierten Bitte, nämlich die Beifügung von Luthers Frage „Was heißt täglich Brot?" mit der dazu gehörigen Antwort) und ebenso beim zweiten Hauptstück in der zweiten Auslegung, die sich auf drei, nicht auf zwölf Artikel bezieht. Dagegen ist die Verwandtschaft beim ersten Hauptstück keine so enge; hier exzerpiert Spangenberg zunächst seinen eigenen Großen (der allerdings Meniusches Material benutzt hat), das zeigen sofort die vermehrten katechetischen Fragen und Antworten, die in seinen beiden Katechismen vielfach übereinstimmen; am Ende aber entlehnt der Kleine Katechismus, über den Großen hinausgehend, wieder direkt aus Menius den Abschnitt „Was sagt Gott zu diesen Geboten allen?" und bringt, unabhängig sowohl von Menius als vom Großen, noch folgenden zweiten Abschluß des ersten Hauptstückes „Was sagt Christus nu zu diesen geboten? Er gibt einen kurtzen beschlus Mat. 7 [V. 12]... Vnd Johannes am 13. [V. 34]..." Dieser Beschluß berührt sich, in dem ersten Zitat wenigstens, mit dem Betbüchlein (Weim. Ausg. 10 II, S. 380, vgl. Bd. 7, S. 207, Z. 8 ff.) und der Laienbiblia (Cohrs a. a. O. 20, S. 202, Z. 29 ff.).

Merkwürdig ist die Behandlung des zweiten Hauptstückes. Hier zerlegt Spangenberg das Credo der älteren Überlieferung gemäß in zwölf Artikel und legt diese auch einzeln aus, im Großen Katechismus ausschließlich so, im Kleinen zunächst ebenso, aber in verkürzter Fassung, ehe er darin die schon erwähnte andere, aus Menius entlehnte Auslegung nach drei Artikeln darbietet. Knoke berichtet a. a. O. S. 133 f. über die Auslegung der zwölf Artikel und hebt hervor, daß Spangenberg hier nur ganz vereinzelt Luthers Großen Katechismus benutzt habe, in der Regel aber selbständig verfahre. Ersteres ist im wesentlichen richtig, obwohl die Berührungen mit Luthers Catechismus major doch etwas zahlreicher sind [1]), als er meint. Das andere aber trifft nicht zu, Spangenberg benutzt auch hier viel fremdes Material. So stammen die schönen Worte der Summa des ersten Artikels, die Knoke S. 133 f. anführt und Spangenberg zueignet („darum glaube und vertraue ich ihm und setze alle meine Hoffnung und Zuversicht auf ihn als auf einen allmächtigen ewigen Gott und entsage damit dem Teufel ... Ich will auch mein Vertrauen nimmermehr setzen auf irgendeine Kreatur ... auch nicht auf mich selbst noch

1) Z. B. die Antwort auf die Frage im zweiten Artikel „Sind denn nu solche Feinde von Christo vberwunden? Solche Tyrannen hat Christus vberweldiget vnd hat vns arme verlorne menschen aus dem Rachen der Hellen gerissen, frey gemacht vnd widder bracht jnn des Vaters hulde vnd gnade" usw. ist aus Luthers Großem Katechismus fast wörtlich entlehnt. — Knoke verkennt öfter derartige Entlehnungen. So schreibt er S. 132, Spangenberg habe die Gedanken der Vorrede Luthers erweitert in dem Satz: „Wenn sie nun solche Stücke gefasset haben, soll man ihnen danach auch etliche Psalmen und Lobgesänge, so darauf gemacht sind, vorlegen als zu einer Zugabe und Stärke." Das hat aber schon Luther geschrieben (vgl. den Großen Katechismus in Müllers Ausgabe der symbol. Bücher S. 385). — Knoke hat richtig beobachtet, daß Spangenberg nicht nur Luthers Großen, sondern auch dessen Kleinen Katechismus ausgebeutet hat. Aber es muß doch schärfer betont werden, daß er laut seinem Buchtitel zunächst Luthers Großen, der Frageform entbehrenden Katechismus „in Fragstücke verfassen" wollte. Falsch ist Knokes Deutung der Titelworte „Gros Katechismus vnd Kinder Lere D. M. L." (S. 131 f.), als sei damit „Luthers Großer Katech. und dessen Kinderlehre d. h. Luthers Kleiner Katechismus" gemeint. Das „und" ist vielmehr exegetisch (= „d. h." oder „nämlich") zu fassen.

auf Gewalt, Kunst, Güter, Reichtum ... Und ob ich wohl ein armer Sünder bin, von allen Menschen verlassen und verachtet, so glaube ich doch nichtsdestoweniger usw."), vielmehr wesentlich aus Luthers Kurzer Form 1520, die dem Spangenberg unmittelbar oder im Betbüchlein zur Hand waren (vgl. Weim. Ausg. 7, S. 215, Z. 27 ff.; Bd. 10II, S. 389, Z. 25 ff.). Auch in der Auslegung der anderen Artikel finden sich mehrere Anklänge an die Kurze Form, wobei man sich daran erinnern muß, daß Luther in dieser Schrift zwar schon die Dreiteilung des Credo hat, in der Erläuterung desselben aber so auf die einzelnen Sätze Rücksicht nimmt, daß die frühere Gliederung in mehrere Artikel durchblickt. Aber noch andere Schriften Luthers hat Spangenberg mit zum Teil wörtlichen Entlehnungen benutzt. Z. B. beim „Sitzen zur Rechten Gottes" wiederholt er Luthers Ausführungen über die Ubiquität aus dem Bekenntnis vom Abendmahl von 1528: Christus sei an einem Ort dreierlei Weise, „Erstlich Circumscriptiue, begreifflich, wenn sich stet vnd leib gleich mit einander abmessen, Wie Wein im fasse ... Zum andern Diffinitiue (so!), vnbegreifflich ... Zum dritten Repletiue, vbernatürlich ..." (vgl. Spangenbergs Gros Kat. Bl. 112 mit Erl. Ausg. Bd. 30, S. 207 ff.). Gegen Ende seines Gros Kat. benutzt Spangenberg zunächst aus Luthers Großem Katechismus die Vermahnung zum Sakrament, biegt aber davon ab in folgendem Satz, der zur Beantwortung der Frage „Wie, wenn ich keine not füle?" gehört: „Zum dritten, gehe er hin zum Beinhause vnd auff die Todtengreber vnd sehe, ob sein Grab auch noch vorhanden sey" (a. a. O. Bl. 257); diese Wendung hat er offenbar aus Luthers Vermahnung zum Sakrament von 1530 (vgl. Erl. Ausg. 30, S. 198) entlehnt.

Wahrscheinlich kommen für die Auslegung der zwölf Artikel noch die Werke anderer Verfasser als benutzte Vorlagen in Betracht, vielleicht z. B. des Urbanus Rhegius Catechismus minor puerorum vom Jahre 1535. Ich stelle kurz einige korrespondierende Fragen zusammen. Rhegius schreibt zum Secundus Articulus Bl. B 6 ff.: „Quid igitur de Filio Dei sentiendum sacrae tradunt litere? ... Sed cur filius Dei vocatur Jesus? ... Cur

vocatur Christus? ... At quare vocatur Unicus Dei filius? ... Cur autem appellamus Dominum nostrum? ..." Zum Tertius Articulus: „Cur hunc infantem oportebat ex virgine nasci? Ut vaticinia implerentur"; dazu wird Gen. 3 und Gen. 22 zitiert und gedeutet. Es folgt eine Besprechung des Ave Maria: Cur Christiani hanc salutationem Angelicam quotidie recitant? ... Ad renovandam assidue memoriam maximi illius Mysterii, quod Deus homo factus est in plenitudine temporis ante mille quingentos & triginta annos. Dem scheinen zu entsprechen die Fragen Spangenbergs a. a. O. Bl. 83 ff.: „Soll ich jnn Christum glauben, so mus er auch Gott sein? ... Warumb sprichstu: Jhesum? ... Warumb sprichstu: Christum? ... Warumb sprichstu: Seinen Einigen Son? ... Warumb sprichstu: Unsern Herrn?" Auf Bl. 90 ff.: „Muste denn solche Jungfrewliche Empfengnisse vnd Geburt ja geschehen? ... Ist sie auch im alten Testament zuuor verkündiget? ... (Hier werden Gen. 3 u. 22 und Jesaia 7 erläutert.) ... Wie lautet der Grus des Engels Gabriel? ... Mögen wir Mariam der massen auch grüssen? ... Warumb sollen wir sie grüssen? Darumb das wir vns erinnern des hohen Göttlichen werck der gnadenreichen Menschwerdung Christi, so vor funffzehen hundert vnd viertzig Jaren geschehen ist."

Auf eine erschöpfende Analyse der Spangenbergschen Katechismen verzichte ich, doch will ich noch einige interessante Punkte hervorheben. Im Großen Katechismus läßt Spangenberg auf die Beichte das Stück von der Buße folgen. Knoke S. 136 schreibt dazu: „Ganz selbständig ist der weitere Abschnitt von der Buße; ich hebe nur den einen Satz heraus: Zur rechten Buße gehören drei Stücke: Reue, Glauben und ein christlich Leben. Hier bewegt sich der Verfasser in Melanchthonischen Gedanken." Aber warum wird uns diese Quelle nicht näher bezeichnet? Ich bestreite zunächst, daß dies spezifisch Melanchthonische Gedanken sind, und verweise bezüglich der gleichartigen Lehre Luthers auf J. Köstlin, Luthers Theologie, 2. Aufl. I, S. 350 f., II, S. 188 f. und Kawerau, Beiträge zur Geschichte des antinomistischen Streites in der Festschrift zu Köstlins 70. Geburtstag (1896), S. 60 ff., gebe aber zu, daß Spangenberg hier an Melanchthonische For-

mulierungen sich eng anschließt und zwar, wenn ich recht sehe, an an die sehr bekannten in der Augustana und Apologie. Er schreibt: „Buss ist nichts anders, denn Rew vnd leid, forcht vnd schrecken haben vber die begangene sunde, vnd doch darneben gleuben an das heilige Euangelion vnd Absolution, das die sunde gewislich vmb Christus willen vergeben sind, Nicht vmb unser Rewe vnd leid, Sondern alleine durch die barmhertzigkeit Gottes" usw. Hernach: „Wie viel stück gehoren zur rechten Bus? Drey stücke. Rew, Glaube vnd ein Christlich leben, welchs ist ein frucht der Busse." Zur Definition der Reue werden die Schriftstellen Psalm 6, 3. 4; 38, 5. Jes. 38, 10ff. angeführt, zum Glauben Mark. 1, 15. Luk. 24, 47. Röm. 5, 1. Matth. 11, 28 u. a. Dazu vergleiche man die Augustana, Art. XII: „Und ist wahre rechte Buße eigentlich Reu und Leid oder Schrecken haben über die Sünde und doch daneben gläuben an das Evangelium und Absolution, daß die Sünde vergeben und durch Christum Gnad erworben sei ... darnach soll auch Besserung folgen und daß man von Sünden lasse." Ferner die Apologie (in der Ausgabe der symbolischen Bücher von Müller S. 171): „Constituimus duas partes poenitentiae, videlicet contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam, videlicet dignos fructus poenitentiae ... non refragabimur"; danach werden neben anderen auch dieselben Schriftstellen zitiert, die später Spangenberg beigebracht hat. Auch die von Melanchthon hier angeführten Beispiele (Adams und Davids Buße S. 175f. 196, die Gegensätze der Reue des Saul, Judas, David, Petrus) finden wir bei Spangenberg wieder.

Was den Kleinen Katechismus betrifft, so habe ich das im Anhang befindliche, Luther zugeschriebene Beichtgebet anderswo bis jetzt noch nicht aufgefunden. Bugenhagens Unterricht von der heimlichen Beichte ist gelegentlich auch Luthers Enchiridion beigegeben worden, z. B. durch Palladius in seiner dänischen Übersetzung von 1537 (Archiv für Reformationsgeschichte III, 3, S. 243). Das eigenartigste Stück in Spangenbergs Büchlein ist seine Überarbeitung der Haustafel Luthers, sie enthält 38 Fragen in acht Teilen. Die Straßburger Kirchenordnung von 1605 (eigentlich 1598) erwähnt sie: „Was die Christliche Haustafel oder den anderen Teil unseres

Catechismi betrifft, ist dieselbe wie auch die Frage und Antwort von den Sacramenten in gemein aus dem Catechismo Mag. Joh. Spangenbergii, welchen er anno 1543 für die Kinder in der Gemeine zu Halle ... gemacht, von Wort zu Wort genommen." Auf dieses Zitat hat schon Bertram a. a. O. S. 106 verwiesen, ferner Ehrenfeuchter, Zur Geschichte des Katechismus, S. 28, Ernest und Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses S. 135 f., Knoke a. a. O. S. 139, Reu a. a. O. I, 1, S. 15. Knoke und Bertram deuten richtig an, daß Spangenberg als Vorlage im Straßburger Katechismus auch sonst noch benutzt ist.

Noch einige Worte über die Vorreden. Aus Spangenbergs Vorwort zum Großen Katechismus hebe ich hervor, was er von Luther sagt: er nennt ihn den „Göttlichen, Apostolischen Doctor vnd Lerer, vnsern lieben Vater Mart. Luther, der nach vieler arbeit den vntergedruckten Glauben an Gott vnd Jhesum Christum, seinen Son, wider herfür bracht, Vnd diese aller heiligste kinder Lere, den Catechismum, beschrieben, vnter den rechten Christen gemein gemacht, Also das auch die kinder der gnade Gottes fehig werden." Von seinem eigenen Buch äußert er: damit diese heilige Kinderlehre angenehm werde und weiter komme, habe er sie in Fragestücke gebracht, „Nicht der meinung, das ichs vber Doctor Luther vleis hette bessern können, Sondern allein das ich den jungen Christen vrsach gebe, sich jnn der heiligen schrifft, im heiligen Euangelio ... vleissig zu vben." Danach mahnt er alle Haushalter, ihre Kinder und Gesinde in diesen Fragestücken und Berichten zu üben und alle Tage vor Tisch und abends vor der Nachtruhe sie dieselben lesen zu lassen. — Im Vorwort zum Kleinen Katechismus bemerkt er: er habe die zur Kinderlehre nötigen Stücke (Katechismus, Haustafel u. a.), wie sie gewöhnlich in Nordhausen für die Kinder behandelt würden „aus vnsers lieben vaters D. Martini Catechismo vnd anderer" in diesem Handbüchlein aufs kürzeste zusammengefaßt.

Auch die beiden Vorreden des Justus Jonas, die übrigens Kawerau in seinem Briefwechsel des Jonas und in seinem bezüglichen Artikel der Hauckschen Enzyklopädie nicht erwähnt hat, verdienen Beachtung. In der Vorrede zum Großen Katechismus

rühmt er Spangenberg und sein Buch, die Fragen hält er für nützlich zur Katechismusübung der Jugend. Interessant ist, daß er als die beiden Hauptlehren des Katechismus das Gesetz und Evangelium bezeichnet [1]). Dabei erzählt er: „Ich hab auff ein zeit eine Historien von vnserm lieben vater Doctor Martino gehört, das ein vngelerter Stifftspfaffe (wie denn wenig oder gar kein Thumpfaffe von Gott viel weis oder zu wissen begert) solle diese wort gesagt haben: Wer hat doch sein lebtage je gehört, das so viel newes seltzams dings aufftömpt, Man begint itzt die Zehen Gebot zu predigen jnn der Kirchen." — In der Vorrede zum Kleinen Katechismus lobt er diesen als „ein nutz kurtz Büchlein, welchs M. Joh. Spangenberg fragweis als den kleinen Catechismum mit vleis aus D. Martinus Catechismo ausgezogen". Einigermaßen überraschen diese Lobsprüche, wenn man sich erinnert, wie Justus Jonas zuvor im Jahre 1539 in seiner Kirchenordnung für die Pfarrherren in Herzog Heinrichs zu Sachsen Fürstentum (vgl. Sehling, Kirchenordnungen I, 1, S. 272) eingeschärft hatte: „Man sol aber nicht an einem jeden ort einen sonderlichen catechismum furnemen, sondern durchaus einerlei form halten, wie denn zu Wittenberg durch D. Martin Luther gestelt ist." Anders in seiner Kirchenordnung für Halle a. S. 1543 (s. o. S. 108, Anm. 1).

Das Ganze überblickend, vermag ich den lebhaften Lobsprüchen, die Knoke a. a. O. den katechetischen Arbeiten Spangenbergs gespendet hat, nicht beizustimmen. Es ist richtig, beide Katechismen haben eine weite Verbreitung gefunden, namentlich der Große, der auch eine katholische Gegenschrift hervorgerufen hat (Knoke a. a. O. S. 139, Kawerau in PRE² 18, S. 565, Z. 49 f.) [2]). Man

1) Vermutlich hätte Jonas seinen Katechismus so disponiert, wenn er zu dessen von Luther gewünschten Abfassung gekommen wäre. Sein sonstiges Interesse an der Sache bekunden noch die von ihm verfaßten Kirchenordnungen und seine lateinische Übersetzung der Nürnberger Kinderpredigten.

2) Der in Köln bei Jaspar Gennep gedruckte „Katholische Spangenbergische Catechismus" erschien 1561; ein Exemplar z. B. in München HSt. Kawerau nennt a. a. O. den Drucker als den Verfasser. Zu stark ist sein Ausdruck, „unter Mißbrauch des Namens Spangenbergs" sei das Buch verfaßt. Es ist eine offene, leidenschaftliche Gegenschrift gegen Spangenberg;

kann auch zugeben, der Gedanke, Luthers Großen Katechismus für den Jugendunterricht zu verwerten, ist gut, und in Spangenbergs Ausführungen finden sich manche glücklich formulierte Fragen und Antworten, in denen Luthers Lehre kraftvoll vertreten und klar erläutert wird. Aber Knoke hat nicht erkannt, in wie hohem Maße Spangenbergs beide Katechismen Stück- und Flickwerk sind, und es ist jedenfalls des Lobes zu viel, wenn er urteilt: „Ganz besonders ist an ihnen der herzliche, kindliche, volkstümliche gewinnende Ton zu beachten, in welchem die Lehrdarstellung erfolgt. Gerade nach dieser Seite hin übertreffen sie manche andere Katechismen aus derselben Zeit und ähneln direkt den großen Vorbildern, die in ihnen benutzt sind." Knoke selbst führt auf S. 136 folgendes aus Spangenberg an: „Beim Sitzen zur Rechten Gottes wird gelehrt: Enter praesenter Deus est et ubique potenter, und nachgewiesen, wie Christus darum auch im Sakramente gegenwärtig sein könne." Ich frage: ist dies und die ganze aus Luthers Streitschrift übernommene Erörterung über die Ubiquität (s. o.) eine herzliche, kindliche, volkstümliche, gewinnende Lehrweise? Solch Lob bedarf doch erheblicher Einschränkung. Gerade im Unterschied von Luther behandelt Spangenberg den Katechismus viel zu theologisch und dogmatisch, als gälte es, die Kinder zu Theologen zu erziehen und nicht zu Christen. Allerdings haben andere noch viel Stärkeres darin geleistet. Ein deutliches Zeichen des Rückschrittes in der Katechismusbehandlung ist namentlich auch Spangenbergs Auslegung des zweiten Hauptstücks. Von Luthers Deutung des Glaubensbekenntnisses hat man mit Recht gerühmt: „Hier führte seine Auslegung gerade dadurch, daß sie nicht bloß auseinanderlegt, sondern zusammenfaßt, ins Verständnis des Gegenstandes ein" (Köstlin, M. Luther, 5. Auflage, Bd. 2, S. 57). Luther selbst hat im Großen Katechismus zur Rechtfertigung seiner kurzen Auslegung des Credo den bedeutsamen Wink für die Katecheten gegeben: „Diese einzelnen Stücke alle sonderlich aus-

nur dessen Fragemethode wird mehrfach entlehnt, und dies wird gerechtfertigt mit einem Wort Augustins, der es spoliare Aegyptios nenne, wenn man das Gute aus den Büchern der Kirchenfeinde als der unrechtmäßigen Besitzer wegnehme.

zustreichen, gehöret nicht in die kurze Kinderpredigt, sondern in die großen Predigten über das ganze Jahr, so dazu geordnet sind, einen jeglichen Artikel in die Länge zu handeln, von der Geburt, Leiden, Auferstehen, Himmelfahrt Christi ꝛc." (so am Schluß des zweiten Artikels); und am Ende des dritten Artikels: „Das sei jetzt genug vom Glauben, einen Grund zu legen für die Einfältigen, daß man sie nicht überlade, auf daß, wenn sie die Summa davon verstehen, darnach selbst weiter nachtrachten" usw. Dagegen ist Spangenbergs dogmatisierende Behandlung jedes einzelnen Satzes des Apostolikums ein Beispiel der Entartung der katechetischen Methode, wie sie schon bei Luthers Lebzeiten unter seinen Schülern und Freunden einriß. Das darf nicht verschwiegen werden.

Spangenbergs Katechismen waren nicht nur weit verbreitet, sondern wurden auch von anderen Autoren zum Teil ausgeschrieben. Wenn Reus Quellenwerk abgeschlossen ist, wird man das noch genauer übersehen können. Sicher benutzt sind Spangenbergs Fragen und Antworten direkt oder indirekt z. B. von Tetelbach 1569 (vgl. Reu I, 1, S. 673 ff.), Rabus 1561 (Beesenmeyer S. 139 f.), Marbachs Bearbeitung des Lutherschen Katechismus ca. 1557 (Reu I, 1, S. 145 ff.), im 17. Jahrhundert vom Nürnberger Kinderlehrbüchlein (Ehrenfeuchter, Anhang S. 71 ff.), von Walthers Katechismus (ebenda S. 89 ff.).

Noch eine kurze Bemerkung zum Schluß. Spangenbergs Bearbeitung hat für das Wortverständnis des Großen Lutherschen Katechismus an den Stellen Bedeutung, wo er seiner Vorlage fast wörtlich folgt, diese aber sprachlich glättet und erleichtert. Der 30. Band der Weimarer Lutherausgabe wird mehrere Beispiele dafür bringen.

5.

Die Idee der Entwicklung als Klassifikationsprinzip der Religionen.

Von

Lic. Dunkmann Wittenberg.

I.

Vor reichlich 50 Jahren brachten die „Studien und Kritiken“ einen bemerkenswerten Aufsatz von Paret: „Über die Einteilung der Religionen“, der sich dadurch auszeichnete, daß der Versuch gemacht ward, den Entwicklungsgedanken auszuschalten, wie er in der „Phänomenologie“ Schellings und in der Schule Herbarts zum Ausdruck gekommen war. Hiernach erschienen die Entwicklungsstufen der Religion zugleich als die Klassifikationsstufen für die Religionen, in Analogie der verschiedenen Lebensalter beim Individuum. Indem nun Paret nach Kriterien suchte, die sich aus dem Wesen der Religion von selbst ergaben und nicht aus ihrer Entwicklung, statuierte er zwei Klassen: den Ursprung der Religion, ihren Umfang, ihr Verhältnis zum Staat und zur Kultur, als vier mittelbare Gesichtspunkte; ihnen treten drei unmittelbare zur Seite: das religiöse Gefühlsleben, das Verhältnis zur Moral und endlich der Vorstellungs- und Ideengehalt der Religion. Er kommt zum Schluß, daß die ersten vier Gesichtspunkte noch nicht das „geistige Wesen der Religion für sich“ berühren, daß hingegen die letzten drei das geistige Wesen zu einseitig behandeln. Das richtige Kriterium sei enthalten in dem Gesamtgegensatz von Naturreligion und Geistesreligion. In der ersten ist Gott und Natur noch nicht getrennt, in der letzten — das ist das Christentum — ist Gott als reiner Geist erkannt. Als Übergangsformen des Heidentums zum Christentum ergeben sich dann solche Stufen, in denen das Geistige sich in Gestalt mythologischer Verselbständigung in relativer Unterscheidung von der Natur befindet;

freilich ist dieser Prozeß der Vergeistigung der Gottheit im Heidentum ein ohnmächtiger Versuch, der zuletzt mit der Auflösung des Gottesbegriffs, d. h. mit der Auflösung der Mythologie endet. Erst der Offenbarungsreligion ist es vorbehalten, den Gedanken, Gott ist Geist, in die Religionsgeschichte einzuführen [1]).

Dieser Versuch Parets ist für uns, die wir ihn geschichtlich würdigen, in mehr als einer Beziehung für die Lage der Religionsphilosophie vor einem halben Jahrhundert interessant. Auf der einen Seite nämlich ist deutlich zu erkennen, daß Paret das Grundthema der nachkantischen Philosophie, nämlich die Antithese von Natur und Geist, sich zu eigen macht; und auf der andern Seite lehnt er dennoch die aus diesem Schema sich von selbst ergebende Entwicklungsbetrachtung ab. Seine Opposition gegen die damals herrschende spekulative Entwicklungsidee ist begreiflich; aber ebenso begreiflich ist, daß seine Mittel unzureichend sind. Denn die Klassifikation Parets rechnet tatsächlich selbst mit dem „Prozeß der Vergeistigung“ der „Naturreligionen“ und hat deshalb keine Veranlassung, die Entwicklungsidee der Schelling-Hegelschen Spekulation abzulehnen.

Inzwischen hat sich nun die Situation bedeutend verändert, und es soll unsere vorliegende Aufgabe sein, in dieser veränderten Situation uns aufs neue zu orientieren. Unser spezielles Augenmerk soll dabei die von Paret verneinte Frage sein, ob die Entwicklungsidee sich als Klassifikationsprinzip eignet oder nicht. Zunächst entsteht aber dabei die Aufgabe, die inzwischen veränderte Situation klarzustellen.

Diese dokumentiert sich nach zwei Seiten, einer rein formalen und einer materialen. Die erstere betrifft die Umänderung des idealistischen Entwicklungsbegriffs der nachkantischen Philosophie in den naturwissenschaftlichen durch das Hineinfluten des Darwinismus. Die Ausläufer der Hegelschen Philosophie gelangten zu erneuertem Aufblühen durch die Verschmelzung ihrer idealistischen mit der naturwissenschaftlichen Methode. Die deutsche Spekulation erscheint in solider Begründung exakter Naturforschung und glaubt

1) Jahrg. 1855, S. 261—296.

ihre Ideen in fortwährender Beziehung auf die Resultate der letzteren vortragen zu können. Als zweite, materielle Ursache der veränderten Situation erscheint die inzwischen zu immer größerer Selbständigkeit herangewachsene Disziplin der reinen Religionsgeschichte in Verbindung mit den verwandten Zweigen der Geschichtswissenschaft überhaupt. Hier wurde ein bis dahin unbekannter Stoff zusammengetragen; das Gesamtbild der Religionen der Menschheit erschien bald ungemein reichhaltiger, vielseitiger, dazu zusammenhängender und von zahllosen Analogien durchzogen. Die gleichzeitige Beobachtung der Zusammenhänge der biblischen Religion mit dem umwohnenden Heidentum drängte immer gebieterischer zur Aufhebung der traditionellen Scheidewand zwischen beiden. So wurde Stoff und Form der Religionswissenschaft nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verändert; während aber die außerdeutsche Religionswissenschaft sich zum größten Teil beschränkte auf die Sammlung des Stoffs unter dem Gesichtspunkt der natürlichen Entwicklung in mehr oder weniger bestimmter Anlehnung an die Naturwissenschaft überhaupt und dadurch ein verhältnismäßig klares Gepräge bekommt, erscheint die deutsche Religionsphilosophie durch die Nachwirkung des spekulativen Entwicklungsbegriffs, wie überhaupt durch das anhaltende Streben nach spekulativer Durchdringung der Religionsgeschichte sehr viel komplizierter, so daß es eine der schwierigsten Aufgaben geworden ist, dieselbe als eine Komposition geschichtlicher Faktoren zu begreifen.

Aber trotz aller Veränderung ist die wesentliche Tendenz doch dieselbe geblieben, welche die moderne Religionswissenschaft mit der älteren verbindet. Dieselbe beruht nämlich auf der Idee einer Entwicklung der Religion, als einem ihr wesenseigentümlichen Bildungsgesetz. Aus diesem Bildungsgesetz sollten die eigentümlichen Variationen des Wesens der Religion begreiflich werden. So kam man zu immer schärferer Erkenntnis des Satzes, daß die Entwicklungsstufen die einzig möglichen Klassifikationsstufen ergäben. Nachdem es im Unterschied vom Rationalismus deutlich geworden war, daß man das Wesen der Religion nicht rein vernünftig, und deshalb die Einteilungen der-

selben nicht nach bloß logischen Kriterien vorzunehmen habe, glaubte man in den Verschiedenheiten der Religion solche Wesensunterschiede zu erkennen, die für die Bestimmung dieses Wesens selbst konstitutiv sind und seine allmähliche Entfaltung im Lauf der Geschichte zum Inhalt haben. So hatte zunächst schon Hume durch Rückgang auf die „Naturgeschichte“ der Religion (The natural history of religion) ihren Ursprung und ihre Entwicklung aus dem Polytheismus zum Monotheismus darzustellen unternommen. Die Religion ist nicht mehr blinder Dogmenglaube hier, schlauer Priesterbetrug dort, sie ist aus praktischen Bedürfnissen entstanden, aus Furcht und Hoffnung, ist von Haus aus polytheistischer Anthropomorphismus und strebt aus denselben praktischen Gründen zum Monotheismus. Stärker noch als der Reformator der englischen Philosophie betont der Reformator der deutschen Theologie, Schleiermacher, die Entwicklung der Religion aus irrationalen, gefühlsmäßigen Prinzipien. Er faßt den Weltbegriff, an dem sich das Abhängigkeitsgefühl orientiert, anfänglich als einen chaotisch verworrenen, der sich sodann im Lauf der Zeit „verstandesgemäß“ klärt, bis er zum „vernünftigen“ wird. Hier auf der höchsten Stufe ist die Welt als Einheit, als Totalität des Seins erkannt, so daß das Abhängigkeitsgefühl ein absolutes werden kann. So entstehen die hauptsächlichsten „Arten“, die doch zugleich ebensoviel „Entwicklungsstufen“ sind; es entstehen Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus. (Vgl. § 7 u. 8 der „Glaubenslehre“.) Schleiermacher hat zwar scharfsinnig erkannt, daß ein Widerspruch in dieser doppelten Betrachtungsweise vorliegt, welche die Religionen als Arten und zugleich als Entwicklungsstufen beurteilt (§ 7, 2), aber er kann weder die eine noch die andere aufgeben, denn er vermag nicht, die eine oder die andere als ausschließlich geltend anzuerkennen; er meint vielmehr, „jede geschichtlich hervortretende fromme Gemeinschaft wird doch immer zu den übrigen in diesem zwiefachen Verhältnis stehen, daß sie einigen beigeordnet ist, anderen aber übergeordnet“. Ausgeschlossen ist deshalb sowohl die reine Artunterscheidung der Orthodoxie in wahre und falsche Religion, als auch die reine Entwicklungsanschauung, in der die Arten ganz zurücktreten. Wollen

Ernst mit dem Entwicklungsbegriff macht dann erst nach Schelling Hegel; ihm ist das „Wesen des Geistes Bewegung" und damit das Wesen der Religion, die das Wesen des Geistes in eigentümlicher Weise zum Ausdruck bringt, teils im Unterschied, teils in der Identität mit der Philosophie. Gott selbst ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufgebung desselben zu sich selbst [1]. So entstehen dann die einzelnen Religionen als verschiedene, notwendige Momente im Prozeß der göttlichen Bewegung des absoluten Geistes. Restlos geht die geniale Klassifikation der Religionen auf in die Darlegung ihrer Entwicklung. So fremdartig uns Moderne diese Hegelsche Konstruktion berührt, so tief verwandt sind auch wir ihr immer noch durch unsere axiomatische Wertschätzung des Entwicklungsgedankens [2]. Derselbe hat lediglich eine Veränderung erlebt, nicht eine Aufhebung. Und es ist für die gegenwärtige Situation eben dies das Charakteristische, daß die Idee der Entwicklung zwar Modifikationen einschneidendster Art erfahren hat, ohne doch selbst im geringsten erschüttert zu sein [3]. Welch eine Kluft trennt das Zeitalter der Naturwissenschaft von dem des spekulativen Idealismus! Sie stünden sich als zwei völlig verschiedene Welten gegenüber, wenn nicht, zumal in Deutschland, die Vorkämpfer der spekulativen Philosophie die seltsamste aller Unionen eingegangen wären, getrieben von der apriorischen Gültigkeit des Entwicklungsgedankens. Nun bezeichnet es den Charakter der spezifisch modernen Religionsphilosophie, daß sie auf Grund eines neugesammelten Materials die naturwissenschaftliche Methode gleichzeitig mit den Resten der spekulativen verwendet.

Unsere Aufgabe ist damit gekennzeichnet; wir haben zunächst den Unterschied der beiden Begriffe von Entwicklung auf seiten

---

1) Ausführlich darüber vgl. Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie. 2. Bd., S. 230 ff.

2) Vgl. „Lehrbuch der Religionsgeschichte" von Chantepie de La Saussaye. 3. Aufl. 1. Bd., S. 6: „Auch hier ist es wieder Hegel, welcher die Frage auf die Weise gelöst hat, die noch jetzt die Forschung beherrscht."

3) Ebenda: „Eine wirklich wissenschaftliche Klassifikation muß in den wesentlichen Merkmalen des religiösen Prozesses ihren Grund haben."

des spekulativen Idealismus und auf Seite der Naturwissenschaft darzutun, sodann die moderne Religionsphilosophie daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie bei ihrer Einteilung der Religionen von dem einen oder anderen Begriff sich leiten läßt, um endlich ein Gesamtergebnis zu gewinnen.

II.

Das Klassifikationsschema des spekulativen Idealismus gründet sich bei Hegel auf die Phänomenologie des Geistes, wie sie dargestellt wird in dem gleichnamigen Werk [1]), sowie in der „Philosophie des Geistes“ [2]). Den Stufengang der Dialektik des Begriffs bezeichnen die drei Momente: Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft. Dies Schema bleibt auch für die dialektische Bewegung des religiösen Geistes das normierende. Denn der religiöse Geist ist die Vollendung des Geistes und wiederholt als solcher den Prozeß in eigentümlicher Abtönung. Derselbe Prozeß wiederholt sich zum dritten Male für die absolute Religion des Christentums [3]). Überall wiederholt sich dieselbe Dialektik, die mit dem Begriff der Sache anhebend, durch Entzweiung zur höheren Einheit gelangt.

Hegel gibt nun in der „Phänomenologie des Geistes“ ein etwas anderes Schema der Einteilung der Religionen als in der „Religionsphilosophie“ [4]), wie es wenig beachtet zu werden pflegt. Er klassifiziert dort in drei Hauptstufen: natürliche, künstliche und offenbarte Religion; hier statuiert er zwei Grundklassen: die bestimmte Religion und die absolute Religion. Zwar gibt er auch hier eine erste Abteilung, um die Dreizahl zu gewinnen, an der ihm bekanntlich liegt, aber diese erste Abteilung hatte es mit dem Begriff der Religion zu tun, also nicht mit einer geschichtlichen Religion. Indessen vermag er auch hier innerhalb der geschichtlichen Religionen durch Teilung der ersten Stufe drei Gruppen zu bilden, indem er der bestimmten Religion die Naturreligion und die Religion der geistigen Individualität

1) „Werke“, Bd. II. 2) Bd. VII, S. 249 ff.
3) Vgl. „Philosophie der Geschichte“ Bd. IX, S. 386 ff.
4) „Werke“, Bd. XI und XII, herausgegeben von Marheinecke.

unterordnet. Diese Differenz nun zwischen der Klassifikation in der „Phänomenologie“ und „Religionsphilosophie“ ist keine bloß zufällige. Unmittelbar nämlich ergab es sich wie von selbst, die Dreiteilung des dialektischen Begriffs vom Geist so auf die geschichtlichen Religionen anzuwenden, daß die Naturreligion mit dem Bewußtsein, die künstliche — oder reflektierte — Religion mit dem Selbstbewußtsein koinzidierte. Aber bei tieferem Eingehen in den Begriff einer Naturreligion, wie es der Religionsphilosoph anstellte, war es unvermeidlich, gerade im Gegensatz gegen falsche Begriffsbestimmungen der Naturreligion im Sinne eines Unschuldsstadiums schon die Entzweiung des Bewußtseins auf dieser untersten Stufe anzunehmen [1]). Am Anfang aller Religionsgeschichte steht nicht unmittelbares Einssein von Natur und Geist; das ist begrifflich unmöglich, vielmehr ist es „dem Geist eigen, sich über die Natur zu erheben“. Infolgedessen ist auch der Paradieseszustand dem Mythus zuzurechnen [2]). Steht aber schon die Naturreligion unter dem Zeichen des entzweiten Bewußtseins, so ist ihre Unterscheidung von der Individualreligion nur noch eine relative, so daß beide unter einen Nenner zu stehen kommen, und sich im wesentlichen nur zwei Hauptklassen ergeben, die bestimmte und die absolute Religion. Die letztere wird dann vom ersten Hauptteil, dem „Begriff der Religion“, dadurch unterschieden, daß sie die Realisierung der Idee bedeutet. Die Gesamteinteilung der Religion oder ihre Klassifikation ergibt sich demgemäß folgendermaßen: I. Begriff der Religion. II. Bestimmte Religion. A. Naturreligion: a) der Zauberei, b) des Insichseins (Buddhismus), c) der Phantasie (Brahmanismus), d) Übergangsstufen. B. Religion der geistigen Individualität: a) der Erhabenheit, b) der Schönheit, c) der Zweckmäßigkeit. III. Die absolute Religion.

Die Unterstufen sind wieder parallel den Unterstufen der „Phänomenologie“, wo dem Bewußtsein Sinnlichkeit, Wahrnehmung und Verstand, dem Selbstbewußtsein Begierde, Anerkennung und

---

1) Bd. XI, S. 190 ff.

2) S. 195 und „Philosophie der Geschichte“, S. 333.

allgemeines Selbstbewußtsein subsumiert werden [1]). Je niedriger aber die Stufe, desto schwieriger ist das Verständnis der Religion auf derselben. Am meisten Mühe macht ihm die Beschreibung der Naturreligion. Schließlich gesteht er, sie nur so zu verstehen, „wie wir den Hund wohl verstehen können, ohne uns hinein empfinden zu können“ [2]). Wie sollen wir uns auch einen Geist denken, der die Natur nur als Einzelwesen erfaßt? Geist erfaßt immer nur den Geist, d. h. die Natur als Begriff.

Von größter Wichtigkeit ist für uns nun der von Hegel vorgestellte Entwicklungsbegriff als Grundlage dieser ganzen Einteilung. Es ist unserm Philosophen nicht entgangen, daß er einen anderen Begriff der Entwicklung gebraucht, als die Natur, etwa die Pflanze, ihn darbietet. Diese ist eine „ungebrochene Einheit“ [3]). Vom ersten Keim der Pflanze bis zum Samenkorn, dem Abschluß ihrer Entwicklung, ist diese Einheit wahrzunehmen. Dabei sind Anfang und Ende, Keim und Same, zwei Individuen [4]). Aber der sich entwickelnde Geist ist derselbe; er bringt nur seine „Momente zur Erscheinung“, indem er „für Anderes“ wird. Sein absolutes Ziel ist er sich selbst. Und diese Entwicklung geht aus innerer Notwendigkeit hervor. „Der Geist ist es, der das Innere regiert, und es ist abgeschmackt, nach Art von Historikern hier nur Zufälligkeit zu sehen.“ Die Religionen, die hier einander folgen, sind determiniert durch den Begriff [5]).

In dieser Hinsicht bietet nun der Mensch in doppelter Beziehung ein Beispiel für den natürlichen und geistigen Begriff der Entwicklung. Natürlich betrachtet durchläuft er denselben Prozeß, den die Pflanze absolviert; das Kind, das er erzeugte, ist ein anderes Individuum als das Kind, das er selbst am Anfang war. Hingegen ist sein Geist in der völligen Entfaltung und Reife derselbe, der er als unentwickelter gewesen ist. Deswegen bietet diese geistige Entwicklung des menschlichen Individuums die treffendste Anschauung zur Entwicklung des Geistes überhaupt.

Resümiren wir nun die Haupstadien der Entwicklung noch

---

1) „Philosophie des Geistes“, S. 257 ff.

2) „Religionsphilosophie“ I, S. 219.

3) Ebenda S. 196. 4) S. 40. 5) S. 41.

einmal kurz, so ergeben sich folgende Momente. Der Entwicklungsbegriff Hegels rechnet mit der Realität des Geistes im Unterschied von der Natur; er hat kein Analogon in der Natur. Er behauptet ferner das Zusichselbstkommen des Geistes aus eigener immanenter Notwendigkeit im Unterschied von der Zufälligkeit, die innerhalb der Natur gebietet als dem Reich der einzelnen Dinge. Er bedeutet endlich eine Reihe höherer Werte, die aus niederen hervorgehen. Am Anfang ist bereits Unterscheidung von der Natur, doch Gebundenheit durch sie, in der Mitte ist Selbstunterscheidung, am Ende ist der Geist als allgemeiner Geist „für sich". Der Prozeß ist also erstens ein rein geistiger, zweitens ein notwendiger, drittens ein immer einfacherer, bis sich der Geist als solcher erfaßt hat.

Wir gehen nunmehr zu derjenigen Entwicklungsvorstellung über, wie sie sich auf dem Boden des Darwinismus gebildet hat und von hier aus in die Religionswissenschaft eingedrungen ist. Der entschlossenste Vertreter dieser Entwicklungstheorie innerhalb der Religionsgeschichte ist H. Spencer [1]). Derselbe geht ebenfalls aus von der Anschauung der Entwicklung des einzelnen Menschen vom Kind zum erwachsenen Manne, um daran die generelle Entwicklung zu illustrieren. Der „primitive" Mensch ist der „Mensch der Kindheit" [2]). Derselbe kommt zur Religion durch praktische Bewegungen, wie Furcht und Hoffnung, indem er sich dabei übernatürliche Vorgänge denkt. Solche Vorgänge haben ihren Entstehungsgrund im Ahnenkultus, der seinerseits auf den Eindruck hervorragender Menschen zurückgeht, die nach ihrem Tode noch als wirksam gedacht werden. Aus dem Ahnenkult entwickelte sich allmählich ein „System von Aberglaube". „Durch Modifikation über Modifikation, welche schließlich zu Verwicklungen und Abweichungen ohne Grenzen führen, ruft der Entwicklungsprozeß am Ende Erzeugnisse ins Dasein, welche ihrem ersten Keim durchaus unähnlich sind [3])." Vom Ahnenkult über den Totemismus zum Polytheismus und zuletzt zum Monotheismus ist lediglich ein

1) „Die Prinzipien der Soziologie". 1877, 2. Bd.
2) Bd. I, S. 74. 3) ebenda S. 426.

Weg der Komplizierung der Vorstellungen und ihrer nur scheinbaren Vereinfachung, die jedoch — im Monotheismus — in Wahrheit immer verworrener sich gestalten.

Man wird also auf diesen Prozeß der Komplizierung der Elemente das Bild von der Entwicklung des Kindes zum Manne doch nicht wirklich im Ernst anwenden dürfen. Aber auch die Entwicklung, wie sie nach Spencer in der Natur vorwaltet, ist eine gänzlich andere. Hier bringt sie aus einfachsten Lebewesen allerdings komplizierte Gestaltungen hervor, doch erscheinen dieselben als Gattungen höherer Ordnung, mit verfeinerten Sinnesorganen und in völligerer Anpassung an ihre Umgebung. Bis hin zum Durchbruch des Geistes im Menschen kann man von einer aufsteigenden Linie reden, die dann allerdings sich fortsetzt in der Kulturentwicklung, auch innerhalb des sozialen Zusammenhangs als Entwicklung der Moralität, die indessen gerade in der Religion völlig versagt, sofern es sich hier lediglich um Komplizierungen eines in der Wurzel illusorischen Vorstellungskomplexes handelt. Aber selbst wenn wir dem religiösen Geist so viel Realität zusprechen würden, wie dem kulturellen oder intelligenten und sittlichen Geist, so würde doch die Entwicklung erstens prinzipiell den Unterschied von Natur und Geist, auf dem die Hegelsche Definition des Geistes beruht, außer acht lassen und ausschließlich die Natur in ihrem Kausalzusammenhang als das Reale anerkennen, und zweitens würde sie nicht von einer notwendigen, sondern rein zufälligen Entwicklung reden in bezug auf die einzelnen Stadien des Verlaufs. Endlich drittens würde sie die Idee einer „höheren“ Formation lediglich nach dem Gesichtspunkt bemessen, der auch für die Moral entscheidend ist, nämlich dem des Utilitarismus. Zusammenfassend kann man sagen, daß dieser Entwicklungsbegriff die natürliche Entstehung der Arten aus einfachsten Anfängen zum Inhalt hat, und dabei auch die Grundunterschiede von Natur und Geist, als die zwei wesentlichsten Arten der Vorstellungen, zugunsten der Natur auszugleichen sucht, um von hier aus die Differenzierungen innerhalb des geistigen Lebens nach Möglichkeit ebenfalls auszulöschen, in erster Linie die Religion. Diese Entwicklungsidee nivelliert also das geistige Leben auf das Niveau

von „Vorstellungen" natürlicher Entwicklungsreihen; oder auch sie macht es zu einem gefühlsmäßigen Reflex derselben. Die Selbständigkeit der Geisteswissenschaften geht dabei verloren.

Der fundamentale Gegensatz beider Entwicklungsbegriffe, des idealistischen und des naturalistischen, springt in die Augen. Dort ist die Natur das Zufällige, Unbestimmbare und Unbestimmte, hier ist es die Geistesfunktion. Die Natur gilt für Hegel bald als „Vorbedingung", bald als das Ungeistige und Unfreie [1]); sie ist das, was augenscheinlich mit dem Geist, mit der Religion zusammenhängt, aber der Zusammenhang bleibt schließlich unverstanden. Der denkende Mensch erfaßt in der Naturreligion nach Hegel die Gottheit oder das Unendliche, Unbedingte und Notwendige aus Anlaß des Endlichen, Einzelnen, Akzidentiellen [2]). Wie er dazu kommt, ist nicht einzusehen, da doch das Denken des einzelnen schon notwendig auch nach Hegel eine Verallgemeinerung einschließt. Alles Reden von „Naturbestimmtheit", „Naturverworrenheit", „Trübung" oder „Primitivität" des geistigen Lebens kann unmöglich als „Mischung" des Geistes mit der Natur vorgestellt werden, da eben beide nach Hegel selbst unvermischbar sind und schon die Naturreligion in der Entzweiung besteht. Aber immerhin hat diese Vorstellung eine überwältigende Analogie am geistigen Zustand des Kindes, und das ist ihre Stärke, die Stärke der Anschauung, nicht des klaren Begriffs. Umgekehrt liegt die Sache beim naturalistischen Entwicklungsbegriff. Hier ist Natur das Bestimmbare, Notwendige, Einheitliche und Geist ist das Akzidentielle, Zufällige. Hier löst die Naturkausalität, vorgestellt als psychische, Kausalreihen aus, die als Vorstellungen das Seelenleben ausmachen und selbst rein zufälliger Natur sind. Notwendig wird auch die Religion von hier aus als das Spiel willkürlicher Vorstellungselemente begriffen. Zwar dämmert dem Agnostizismus selbst die Tatsache des Übernatürlichen, aber es wird lediglich vorgestellt, um alsbald beiseite geschoben zu werden. Für eine Religionsphilosophie ist hier überhaupt kein Raum mehr, denn

1) Vgl. „Philosophie der Geschichte", S. 335.
2) „Philosophie der Religion" I, S. 207.

wo die religiöse Vorstellung anfängt, ernst genommen zu werden, wird sie eben suspendiert.

Weiter charakteristisch ist für beide der Gegensatz in der Beurteilung der Entwicklung der Religion selbst. Der Idealismus betrachtet diese als einen irgendwie immanenten und darum notwendigen Prozeß, wiederum in Analogie des individuellen geistigen Wachstums. Der Naturalismus hingegen kennt hier lediglich den Begriff des Zufälligen, durch den die Komplizierung zustande kommt. Endlich ist der Endpunkt der Entwicklungen ein entgegengesetzter; dort ist es die reine Geistesreligion, von allen natürlichen Beimischungen befreit; hier ist es die gesteigertste Kompliziertheit, daneben auf der Höhe ein dunkles Bewußtsein um den verborgenen Weltgrund, der sich aller wissenschaftlichen Forschung entzieht.

Die Kriterien der beiderseitigen Entwicklungs- resp. Klassifikationsanschauung sind im obigen enthalten. Wir haben nun mit denselben die Probe zu machen auf die modernen Klassifikationsschemata.

III.

Es bedarf keiner Erwähnung, daß der Einfluß des idealistischen Entwicklungsbegriffs stärker ist, als der des naturalistischen. Denn bei letzterem kann es, wie gesagt, überhaupt nicht zu einer Religionsphilosophie kommen. Dieselbe ist erst möglich, wo man den transformistischen Entwicklungsbegriff der Artentwicklung entschlossen zurückläßt und sich auf den Boden der Selbständigkeit des Geistes resp. der Religion stellt. Lediglich solche Religionsforscher, die weniger Interesse haben an der spekulativen Erkenntnis des Wesens der Religion als am Ursprung derselben in der Vorzeit, werden immer wieder der Versuchung unterliegen, aus rein naturalistischen und psychologischen Motiven die Religion abzuleiten. Wenn man es z. B. als Grundsatz hinstellt: „Es ist ein lediglich selbstisches Interesse, was die ursprüngliche Religion an ihrer Gottheit nimmt" und dann jegliche Zauberei und Aberglauben grundsätzlich für gleichwertig erachtet mit der Religion [1]), dann ist es allerdings

1) Usener im „Archiv für Relig.-Wissensch." VII (1904), S. 6. 16.

ein unerwartetes Zugeständnis, daß man offen von der enormen Schwierigkeit redet, „eine Schöpfung aus nichts zu verlangen“ [1]). Aus „Beseelung und Verbildlichung“ allein die Religion abzuleiten, hieße aber tatsächlich eine Schöpfung aus nichts postulieren. Und man versteht es, wenn energisch auf dieser Seite vor der Spekulation gewarnt wird [2]). Nicht viel weiter führt das einseitige psychologische Verfahren, als das philologische, welches Höffding im Unterschied, aber in Verwandtschaft zugleich mit Usener anwendet. Hier steht der Religionsforscher, nachdem er alle niederen Religionsphänomene restlos psychologisch erklärt zu haben glaubt, plötzlich still vor den „großen religiösen Persönlichkeiten“ und ihrer schöpferischen Bedeutung [3]). Er fühlt hier den Hauch der „Offenbarung“; meint dann freilich resigniert: „Wer hat denn gesagt, wir sollten alles erklären können, oder es sei unmöglich zu leben, wenn wir nichts erklären können [4])?“ Aber dann hätte er auch nicht den Versuch der Erklärung mit rein psychologischen Mitteln unternehmen sollen, um so weniger, als einfaches Beobachten ihn leicht davon überzeugen könnte, daß in jedem religiösen Menschen wenigstens etwas von der „großen religiösen Persönlichkeit“ steckt, und daß das Wesen der Religion also davon nicht zu trennen ist.

Wo man es sich darum zur Aufgabe gemacht hat, das Wesen der Religion aus ihrer Geschichte zu begreifen und umgekehrt, die Geschichte aus ihrem Wesen zu verstehen, wo man den „Ursprung“ aus dem Dunkel weniger, als ihren Gang in der Geschichte im Sinne hat, da wird man sich der transformistischen Entwicklungstheorie mit größerer Vorsicht bedienen und sich lieber der Hegelschen Klassifikation anschließen. Eine eigentümliche Sonderstellung nimmt dabei ein Forscher wie Max Müller ein, indem er einerseits der Ableitung der Religion aus rein natürlichen, psychologischen Gründen entschieden abgeneigt ist und gleich am Anfang das volle metaphysische Wesen derselben, die Idee des

---

1) Usener im „Archiv für Relig.-Wissensch.“ VII (1904), S. 22.

2) S. 27: „Von keinem Vermögen des menschlichen Geistes haben wir philosophische Spekulationen ferner zu halten als von der Religion.“

3) Höffding, Religionsphilosophie S. 175. 4) Ebenda S. 78.

Unendlichen, erblickt [1]), anderseits aber die Entwicklung dieser metaphysisch bestimmten Größe rein empirisch-sprachwissenschaftlich betrachtet und demgemäß die Religion klassifiziert [2]). Er konstatiert einen „organischen" Zusammenhang zwischen Religion und Sprache und läßt die Religion sich entwickeln mit dieser, und zwar in drei großen Sprachströmen der arischen, semitischen und turanischen Sprache. Naturgemäß verändert die Religion ihr Wesen dabei nicht, sondern nur ihre Ausdrucksfähigkeit. Wenn aber trotzdem behauptet wird, daß „in der Geschichte der Religionen die göttliche Erziehung des Menschengeschlechts" [3]) vorliegt und wenn diese Erziehung als eine „aus der Kindheit der Menschheit durch das Jünglingsalter zum Mannesalter zu denken sei", so hat jedenfalls die Dreiteilung der Religionsgeschichte nach den Sprachen keine Beziehung dazu, sondern erscheint als eine lediglich zufällige. Die Entwicklung ist also eine rein natürliche, die am Zufall hängt.

Gleichsam in umgekehrter Weise verfährt auf deutschem Boden in größerer Anlehnung an die spekulative Entwicklungsidee E. v. Hartmann. Ich sage umgekehrt insofern, als er den Anfang der Religion rein naturalistisch erklärt, dahingegen den Geschichtsverlauf fast gänzlich idealistisch, als Entwicklung des Begriffs. Hartmann kann erklären: „Der psychologische Quellpunkt des religiösen Verhältnisses zu den Naturmächten ist der egoistische Glückseligkeitstrieb [4])." Aus Furcht und Hoffnung in dunkler Verbindung mit dem Kausalitätstrieb entwickelt sich die naturalistische Religionsform. Aber kaum entstanden, hat sie die Tendenz „fortschreitender Entwicklung" [5]). Also nicht wie bei Spencer die Tendenz sich steigernder Komplikation! Dabei aber endet der religiöse Prozeß

1) „Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion", 1880. „Der wahre religiöse Instinkt oder Impuls ist der Druck des Unendlichen", S. 424. „Das Unendliche war von Anfang", S. 40–41; „in den ersten Wahrnehmungen ist es", S. 41 f.

2) Über seine Klassifikation vgl.: „Einleitung in die vergl. Religionswissenschaft", 1874, S. 112 ff. 3) Ebenda S. 204.

4) „Das relig. Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung." 1882, S. 30. 5) S. 262.

in einem Widerspruch: Natur bleibt eben Natur — oder, sie entfaltet sich als Produkt des Geistes; dann ist aber die „Naturreligion“ wie bei Hegel undenkbar. So drängt die religiöse Entwicklung zum Supranaturalismus, d. h. im Sinn Hartmanns zur Unnatur, zur Negierung des Natürlichen. Der Konsequentere ist offenbar Spencer; die Vereinigung aber der beiden Entwicklungsbegriffe leuchtet bei Hartmann besonders klar ein. Überall „triumphiert faktisch und praktisch der individuelle Eudämonismus über die höheren Strebungen“ — „erst im Supranaturalismus kommt der Prozeß zur Ruhe“ [1]). Weiter teilt dann Hartmann den Supranaturalismus in den abstrakten Monismus, den absoluten Theismus und den konkreten Monismus. Buddhismus, Christentum und moderner Monismus bilden diese Linie der Entwicklung. Es ist dabei dem Verfasser nur entgangen, daß sowohl die erste als die letzte Form ebenfalls eudämonistische Formen sind, nur negativer Art. In beiden handelt es sich um Erreichung des Glückseligkeitsstrebens durch die Lebensverneinung. Denn auch die positive Kulturarbeit Hartmanns, die er der Asketik des Buddhismus entgegensetzt, hat es auf die Erlösung von der Last des Einzeldaseins abgesehen, die nur erweitert wird als Erlösung vom Leben überhaupt.

Hartmanns Klassifikation nahe verwandt, doch in positiverer Wendung, ist diejenige von Tiele. Der Ursprung der Religion und ihr Entwicklungsprozeß ist auch hier eigentümlich entgegengesetzt. Jener ist naturalistisch, dieser idealistisch gedacht. Naturreligion ist „sozusagen durch natürliches Wachstum geworden“ [2]); weiterhin hat sie die Tendenz geistiger Selbsterfassung. Denn „die Religion wohnt in der Tiefe des menschlichen Gemüts und bedeutet die Idealisierung der ganzen Persönlichkeit“ [3]). „Die Stufen der Entwicklung sind auseinander sich entwickelnde Formen mit stets fortschreitender Tendenz.“ — Die Entwicklung der Religion selbst „ist Arbeit des menschlichen Geistes, welche für die sich immer mehr klärende religiöse Idee einen geeigneten und vollkommenen Ausdruck zu finden strebt“ [4]). Auch Tiele illustriert

1) „Das relig. Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwicklung“, 1882. S. 266. 2) „Grundzüge der Religionswissenschaft“, 1901 f.
3) Ebd. S. 68. 4) Ebd. S. 6 f.

seinen Entwicklungsbegriff an dem Wachstum des Jünglings zum Mann; stellt allerdings die Entwicklung der Pflanze aus einem Keim, der Blume aus einer Knospe in einfache Parallele dazu. Im übrigen identifiziert er Geist und Religion, und versteht die Gesetze der Geistesentwicklung unmittelbar als Gesetze der Religionsgeschichte [1]).

Gegen ihn wendet sich Rauwenhoff [2]) mit dem Hinweis, daß die Religion eine bestimmte Funktion des Geistes ist, unmittelbar verbunden mit der Sittlichkeit, die darum auch bestimmte Gesetze ihrer Entwicklung habe. Hatte schon Tiele selbst in den sittlichen Religionen höhere Stufen erkannt, im Unterschied von seiner früheren Position, wo er Natur- und Geistesreligion unterschied, so erblickt nun Rauwenhoff über ihn heraus auch in den ersten Anfängen der Religion das sittliche Moment als konstitutiv. „Der Anfang der Religion fällt zusammen mit der ersten Entwicklung des Sittlichen im Menschen [3]).“ Erst da ist Religion, wo das Pietätsgefühl sich verbindet mit animistischen Naturanschauungen. Darum sind auch die Reformatoren der Ethik die Reformatoren der Religionsgeschichte [4]). Nach ihm sind die rein theologischen Formen der Entwicklung zu unterscheiden von der Entwicklung des Wesens der Religion. Jene betreffen den Gottesbegriff, der durch die eigentümlichen Gesetze religiöser Entwicklung umgebildet, d. h. geklärt wird aus den Vorstellungen des Polytheismus durch den Pantheismus zum Monotheismus. Aber die Religion selbst hat ihre Entwicklung als Frömmigkeit in Verbindung mit der Entwicklung der Moral.

Mit der Vertauschung der Begriffe Geist und Sittlichkeit treten wir in die Nähe von Kant und damit in denjenigen Kreis moderner Religionsphilosophen, die das Wesen der Religion „praktisch“ verstehen. Es ist nicht mehr der spekulative Gegensatz von Natur und Geist, sondern der praktische von Natur und sittlicher Persönlichkeit. Eine evolutionistische Betrachtung der Re-

1) De Wetten der Ontwikkelung van den Godsdienst. Th. Tijdschr. 1874. S. 225 ff.

2) „Religionsphilosophie“ 1889, S. 108 ff. und „Grundzüge der Rel.-Wissensch.“ S. 24 ff. 3) Ebenda S. 60. 4) S. 123.

ligionsgeschichte ist hier naturgemäß ausgeschlossen, sofern Geist, resp. Sittlichkeit im Unterschied von der kausalen Betrachtungsweise bestehen als teleologische Größen. Gleichwohl hat J. Kaftan auf diesem Boden den Versuch gemacht, unter Anlehnung an die moderne Religionsgeschichte einen aufsteigenden Entwicklungsgang aus niederen, eudämonistischen Anfängen darzustellen. Das idealistische resp. dialektische Verfahren ist hier naturgemäß aufgegeben, zugunsten eines rein historischen. Auf der Höhe der Entwicklung schlägt der Prozeß in das Gegenteil des Eudämonismus um; sein Grundmotiv in vielfachen Variationen aber bleibt der Anspruch auf Leben [1]).

Indessen empfiehlt es sich, den Überblick über die Klassifikationssysteme in der Linie der Hegelschen Dialektik weiter zu verfolgen. Den engsten Anschluß an diese hat in der Gegenwart John Caird erreicht [2]). Er will die Religionsgeschichte im Licht der Idee der Religion betrachtet wissen und diese Idee hat die Religionsphilosophie zu definieren [3]). Die Idee steht vor aller Entwicklung, sie ist nicht ihr Produkt. „Die frühsten religiösen Erscheinungen können in sich das Versprechen und die Möglichkeit der religiösen Zukunft der Welt enthalten; aber nur weil und insofern als die Kraft der höchsten oder vollkommensten Religion bereits in ihnen tätig ist, sie für sich formt und so sich als ihre eigentliche Quelle und ihren wahren Ursprung zeigt [4])." „Staunen und Furcht können Erregungen sein, welche der Religion vorausgehen, wie sie der wissenschaftlichen Erkenntnis vorausgehen, aber an sich selbst stehen sie der Religion nicht näher als die Wissenschaft [5])." Der Prozeß der Entwicklung ist nach Caird ein „organischer", aber doch auch zugleich wesentlich ein „Denkprozeß". Die Geschichte der Religion ist eine Geschichte des Gottesbegriffs aus verworrener Vermengung mit natürlichen Vorstellungen zu immer klarerer Erfassung der religiösen Wirklichkeit. Das Schema von Natur und Geist beherrscht ihn völlig; dies Schema umschließt notwendig eine „Denkbewegung". Vom Fetischismus zum Polytheismus über

1) „Wesen der christl. Religion" 1888, S. 64 ff.
2) „Einleitung in die Religionsphilosophie", übers. von Ritter 1893.
3) Ebenda S. 253. 4) Ebenda S. 273. 5) S. 260.

den Akosmismus zum Christentum geht der Weg; dabei steht das letzte in organischer Verbindung zu den Vorstufen, ohne dadurch an Offenbarungswert einzubüßen. „In der organischen Entwicklung schließt das Neue, wenn auch das Alte voraussetzend, die Einführung eines ganz Originalen, nicht im Alten gegebenen Elementes in sich [1]." Das Christentum schließt die religiöse Entwicklung ab durch Zusammenfassung alles Wahren in der Vergangenheit, welche zugleich seine Originalität ist [2]).

Mit dieser Auffassung eng verwandt sind diejenigen von O. Pfleiderer [3]) und A. Dorner [4]); beide verraten nur einen stärkeren Zug zur naturalistischen Entwicklungsidee dadurch, daß sie die Anfänge der Religion nicht mit derselben Schärfe als rein ideelle erfassen, sondern vielmehr rein natürlich verstehen möchten. Den Kern des Problems der Urreligion erblickt Pfleiderer in dem Widerstreit zwischen Naturvergötterung und Ahnenkult; im übrigen war „das religiöse Verhältnis in den Anfängen der Menschheit durchaus ein naturalistisches" [5]). „Gleichwohl wurzelten in dieser Religion die Keime der höheren Gesittung"; darum wird uns „vieles im einzelnen hinsichtlich der Anfänge der menschlichen Religion dunkel bleiben" [6]). Zu höheren Formen, die einen prinzipiellen Unterschied bedeuten, entwickelt sich die Religion gleichzeitig mit der Sittlichkeit in den Volksgemeinschaften, um zuletzt in der Idee des Universalismus die höchste sittliche Stufe der Erlösungsreligion zu erklimmen. So erweist sich die Religionsentwicklung als der Fortschritt in der patriarchalischen Natur durch das theokratische Gesetz zur sittlichen Freiheit der Gotteskinder [7]). Deutlich also verbindet Pfleiderer die rein empirischen Entwicklungsstufen der Gemeinschaft — Stammes-, Volks-, Weltgemeinschaft — mit den ideellen Stufen der Dialektik, die Kombination suchend zwischen beiden Entwicklungsbegriffen.

---

1) „Einleitung in die Religionsphilosophie", übers. von Ritter 1893. S. 280. 2) S. 282.

3) „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage." 3. Aufl. 1896.

4) „Grundriß der Religionsphilosophie", 1903.

5) S. 19 von Pfleiderer selbst gesperrt.

6) Ebenda S. 30. 7) S. 34.

Ähnlich verfährt A. Dorner; auch er erblickt am Anfang nur solche Religionsform, die „vom Naturbewußtsein erfüllt" ist. Mit dem Losringen des Geistes aus den Fesseln der Natur gelangt die Religion zu immer klarerer Selbsterfassung. Zuerst steht der Geist noch „unter der Natur" als ein rein selbstischer [1]); doch ist auch hier bereits ein „Anfang von Metaphysik" [2]). Mit der Naturbeobachtung klärt sich das „Denken über die Natur", und die Religion beginnt ihren Entwicklungsprozeß. An Stelle des einzelnen tritt die Gemeinschaft — bei Pfleiderer hingegen war am Anfang Stammesgemeinschaft; bei Dorner steht dort in stärkerem Anschluß an Spencer der nackte Egoismus — den gesamten Prozeß stellt er in folgenden Definitionen dar: zuerst „sinnliche Zerstreutheit — primitive Verworrenheit; danach geordnete Naturverehrung (Mythologie); darauf abstrakte Selbstunterscheidung von der Natur (Buddhismus), dem im Parsismus ein positives Moment zur Seite tritt; endlich Selbsterfassung des reinen Geistes" [3]). „Daß diese verschiedenen Standpunkte oder Entwicklungsstufen des religiösen Bewußtseins dem Entwicklungsgang des Geistes entsprechen, ist hiernach selbstverständlich [4])." Dorner betont auf der einen Seite stärker den rein dialektischen Charakter der Entwicklung als Pfleiderer, steht aber anderseits dem naturalistischen Evolutionismus betreffs der Anfänge der Religion näher. Das Hegelsche Grundschema von Natur oder Geist beherrscht ihn sonst gleichermaßen.

Diese Herrschaft des Hegelschen Schemas in der Religionsphilosophie veranschaulichen uns nun auch solche Systeme, die sich im übrigen durch Selbständigkeit auszeichnen. Nehmen wir z. B. einen Philosophen wie Teichmüller, dessen Streben, dem einseitigen Intellektualismus Hegelscher Religionsphilosophie zu entgehen, bekannt ist [5]). Derselbe wendet sich energisch von allem modernen Historismus [6]) ab, speziell in der Frage der Einteilung der Re-

1) A. a. O. S. 58. 2) S. 59. 3) A. a. O. S. 118.

4) S. 121.

5) Vgl. „Religionsphilosophie", 1886, S. 19 f. „Ihm — Hegel — ist die Religion völlig unverstanden geblieben, da er als Gattungsbegriff nur Erkenntnis anzugeben wußte." 6) S. 97.

ligionen. Bei der Untersuchung aber nach dem Merkmal der Klassifikation mündet er alsbald in ein einseitig logisches Kriterium. „Die Erkenntnis“ [1]) allein gibt das richtige Einteilungsprinzip. Es sind die metaphysischen Formen des Gottesbewußtseins, die sich in der Religionsgeschichte deutlich voneinander abheben und sich leicht klassifizieren lassen. Auf der untersten Stufe steht nach ihm die rein gegenständliche Gottesvorstellung, oder die sogenannte „projektivistische“ Religion. Später wird das religiöse Subjekt kritisch und es entsteht der pantheistische Gottesbegriff, als ein rein subjektiver. Auf der höchsten Stufe steht das Christentum mit seinem subjektiv-objektiven oder theistischen Gottesbegriff. Die projektivistische Religion teilt er in Furcht- und Gesetzesreligionen; die pantheistischen in solche der Tat, des Gefühls und der Erkenntnis [2]). Auffällig und unterscheidend von anderen ist bei ihm die geringe Schätzung der sogenannten sittlichen Religionen, die er nur als eine höhere Form der Furchtreligion verstehen kann. Ebenso und damit zusammenhängend ist auffällig seine Geringschätzung der Geschichte für die Religion. Seine Betrachtung ist rein metaphysisch, erkenntnistheoretisch, darum ungeschichtlich. „Diese ganze geschichtliche Auffassung unseres Verhältnisses zu Gott ist aber nur möglich durch die Verschmelzung der Religionen der Furcht und Hoffnung mit der Rechtsreligion [3]).“ Bei allem Hervortreten des spekulativen Entwicklungsmoments zeigt sich aber auch Teichmüller stark berührt vom modernen Evolutionismus durch die überaus niedrige Einschätzung der Anfänge der Religion. Ein bei aller Ablehnung gegen Hegel und die Moderne stark individueller Geist bahnt sich seinen Weg durch das Chaos der Religionsgeschichte in eigentümlicher Modifikation des Hegelschen Schemas. Auch das ist eine deutliche Abhängigkeit von dem modernen Subjektivismus, wenn er als höchste Stufe der Religion nicht die objektiv-subjektive Form ausgibt, sondern die rein subjektive; eine neuerdings beliebte Abwandlung der Hegel-

1) „Religionsphilosophie“ S. 99.

2) Ebenda S. 102 ff.

3) S. 294. Vgl. ferner wegwerfende Äußerungen über den Begriff der „Heilsgeschichte“, S. 220. 224. 180.

schen Trias. Wirkliche Originalität kann man ihm aber gerade auf dem Gebiet der Einteilung der Religion nicht zuerkennen.

Weiter von Hegel abrückend und ein Korrektiv gegen dessen Panlogismus im Schleiermacherschen Abhängigkeitsgefühl suchend, erweist sich Gloatz [1]). Am Anfang aller Religionsentwicklung steht dies absolute geistige a priori der Religion, aber es verschmilzt resp. es verbirgt sich hinter natürlichen, relativen Abhängigkeiten, so vor allem hinter der Abhängigkeit von Mensch zu Mensch, und hinter derjenigen des Menschen von der Natur. So entsteht eine „Entwicklung" voller Trübungen, infolge der „Sünde" [2]). Die „Ethisierung" der Religion beginnt mit dem Eintritt des rein menschlichen Abhängigkeitsgefühls, sofern hier im Unterschied von der Naturabhängigkeit die Idee der gegenseitigen Verpflichtung entsteht. Das „Freiheitsgefühl" [3]) übernimmt nun die Führung. Hiergegen steht die Naturreligion noch ganz in Banden des Selbsterhaltungstriebes [4]). Erst durch die Verschmelzung beider entsteht der monotheistische Gottesbegriff, der Gott als freie Persönlichkeit über die Natur erhebt und von ihm in Freiheit abhängig ist. Die ganze Entwicklung wird auch hier verglichen mit der Entwicklung des Individuums aus der Kindheit zum Mannesalter [5]). Doch wird ausdrücklich betont, daß im ersten Anfang das monotheistische Gefühl der Abhängigkeit schon vorhanden sei. Also die Entwicklung der Religion bringt nicht absolut Neues hervor; auch läßt sie sich nicht rein dialektisch begreifen, sondern sie kommt durch einen irrationalen Faktor überhaupt erst zustande, durch die Sünde. Wenn trotzdem Entwicklung anzuerkennen ist, so besteht sie lediglich in Hinsicht auf die Bildung und Verschmelzung der beiden empirischen Abhängigkeiten in religiöser Verwertung. Was freilich diese Entwicklung Neues produziert, kann genau genommen zunächst nur auf dem Gebiet der Vorstellung liegen; es ist auch hier der Gottesbegriff, der sich entwickelt, so jedoch, daß mit ihm, wie schon Schleiermacher betont, Gefühle verbunden sind.

---

1) „Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte." 1. Bd., 1883.

2) Ebd. S. 113. 3) S. 104. 4) S. 118.

5) S. 132.

Wird hier Hegels Klassifikation bedeutsam modifiziert durch Schleiermachers Glaubenslehre, sowie auch durch Schellings Phänomenologie, so haben zwei andere moderne Denker in dieselbe ein neues, spezifisch modernes Element hineingetragen, wodurch sie ebenfalls bedeutsam variiert wird. Ich meine Siebeck und Eucken; ersterer sucht das Wesen des Religiösen als eine Art „innerer Lebensbestimmtheit“ zu verstehen [1]), wie es sich im Entwicklungsprozeß des geistigen Lebens zu immer größerer Bestimmtheit herausarbeitet. Dieses Wesen beruht aber in der Idee eines Überweltlichen, die sich zu behaupten hat gegenüber der Welt. Unter „Welt“ aber ist nun in diesem Zusammenhang ein Vielfaches zu verstehen. Einmal erscheint hier der Begriff der „Natur“ wieder im Sinne des Kausalzusammenhangs [2]), dem gegenüber der Geist sich zu behaupten hat; sodann aber, und wesentlicher, faßt Siebeck darunter die Summe der geistigen Werte, die unter dem Begriff der Kultur [3]) gefaßt zu werden pflegen. Endlich muß man auch an jenen Begriff von Welt denken, der den inneren Widerspruch des Menschen gegen das Überweltliche bedeutet, nämlich die Sünde [4]). In allen diesen Relationen eignet der Religion eine deutliche Tendenz auf „Weltverneinung“; sie wendet sich gegen den Anspruch des Kulturbewußtseins, dem Leben einen genügsamen Inhalt zu schaffen. Die Kultur ist eine rein immanente Geistesentwicklung, zudem nivelliert sie das Persönliche [5]). Daher besteht bei aller sonstigen Abhängigkeit der Religion von der Kultur doch in der Hauptsache eine Spannung zwischen beiden. Denn die Religion eben rettet den Wert des Persönlichen vor der Kultur. Sie statuiert den Gottesbegriff als höchste Garantie des Persönlichkeitsideals. Sie ist die Welt der sittlichen Freiheit auf transzendenter Grundlage. Die Entwicklung der Religion ergibt sich aus dieser Begriffsbestimmung. Am Anfang steht noch die „primitive Religion“. Siebeck nennt sie nun nicht ausschließlich Naturreligion, sondern lieber Religion vor aller „Kultur“, in der es

1) „Lehrbuch der Religionsphilosophie“ 1893. S. 29.

2) Ebenda S. 21. 3) S. 31.

4) S. 28. Die drei Unterscheidungen macht übrigens Siebeck selbst nicht. 5) S. 12.

wesentlich auf naive Weltbejahung hinausläuft. Genau genommen gehören sie also gar nicht zur Religionsgeschichte [1]); doch da auch sie ein Moment der Weltverneinung in sich tragen, kann man sie hinzunehmen. Erst da, wo das Bewußtsein des „Elends" erwacht und mit dem „Gottesbewußtsein" zusammentrifft, beginnt die Religion [2]). Entweder nun wird dieses Elend rein äußerlich als Übel aufgefaßt, oder rein innerlich als das Böse; in beiden Fällen ergeben sich zwei verschiedene Hauptformen der Religion, die sich wieder komplizieren und differenzieren, je nachdem entweder Weltbejahung oder Weltverneinung erstrebt wird. Weltbejahung im Gegensatz gegen äußeres Übel wird mit Hilfe des Gottesbewußtseins auf der untersten Stufe erstrebt; Weltverneinung in derselben Richtung entsteht durch die Austilgung des Gottesgedankens auf Grund der Einsicht, daß die Übel aus dieser Welt nicht zu tilgen sind (Buddhismus). Wiederum wird Weltbejahung erstrebt in den sogenannten Moralitätsreligionen, in denen an Stelle des Übels die Erkenntnis von der Bedeutung des Bösen tritt; diesem gegenüber auf Grund der Einsicht in die Verflochtenheit des Bösen mit der Welt erstrebt das Christentum Weltverneinung, tut es aber unter Festhaltung des Gottesbewußtseins, wodurch es zur positiven Erlösungsreligion wird [3]).

Diese Klassifikation hat zweifellos bei aller Verbindung heterogener Begriffe den Vorzug, daß sie ungleich tiefer in die Motive blickt, aus denen die Religionsgeschichte zu begreifen ist. Anderseits aber ist sie doch auch zu begriffsmäßig und hätte folgerecht den Entwicklungsgedanken opfern müssen. Denn es ist doch einleuchtend, daß diese vielfache Variation rein zufälligen Charakter trägt und keineswegs nacheinander in der Zeit sich zu verwirklichen braucht. Mit den von Siebeck selbst aufgestellten „formalen Gesetzen der Entwicklung" [4]), unter denen die Vorstellung des kausalen Zusammenhangs obenan steht, ist seine eigene Klassifizierung schwerlich zu vereinigen. Nur in dem Grade, als auch

1) „Lehrbuch der Religionsphilosophie" S. 5 Anm. 2.

2) S. 48. 3) Vgl. S. 48 ff.

4) S. 45.

noch Siebeck das Hegelsche Grundschema von Natur und Geist zurückbehält, vermag er von eigentlicher Entwicklung zu reden. Entscheidend aber wird die Idee der Entwicklung aufgehoben durch die Einführung der „Freiheit" als eines absoluten Vermögens der „Möglichkeit", also der Zufälligkeit [1]). In seinem „Weltbegriff" vereinigt Siebeck eben Heterogenes: den spekulativen Unterschied von Natur und Geist, den praktischen von Persönlichem und Unpersönlichem und den ethischen von Gut und Böse. An anderer Stelle [2]) ist es mehr der Begriff des Lebens, an dem er sich übereinstimmend mit Eucken positiv orientiert gegenüber der negativen Orientierung am Weltbegriff. Wenn man aber einen Begriff von „Leben" in die Wissenschaft einführt, der eine Paradoxie enthält, sofern er für die Aufrechterhaltung des Lebensprozesses das Moment des Widerstandes involviert, so vermag man zwar eine aufsteigende Entwicklungslinie von den untersten organischen Stufen bis zur höchsten Kulturstufe, ja selbst bis zur Religion im Sinne geistiger Selbstbehauptung gegen die Natur, zu statuieren, aber man muß es doch einsehen, daß in dem Augenblick, wo die Begriffe Freiheit und Sünde hineingeführt werden, wie das Siebeck und Eucken tun, die Entwicklung lediglich auf den Zufall gestellt wird. Wenn man anderseits zugeben muß, daß auch auf den untersten Stufen die sittliche, also freie Bestimmtheit des religiösen Geistes nicht ganz erloschen ist, so wird man notgedrungen die ganze Religionsgeschichte aus dem Rahmen einer genetisch-kausalen Entwicklung herausheben [3]).

---

1) Vgl. bes. Siebeck, Zur Religionsphilosophie. Drei Betrachtungen. S. 53. Sehr lehrreich ist die 2. Betrachtung durch die Auseinandersetzung mit Eucken, auf die wir hier hinweisen. Auf Grund dieser Auseinandersetzung erübrigt sich unserseits ein Eingehen auf Euckens „Wahrheitsgehalt der Religion".

2) Ebenda S. 40 ff.

3) Ähnlich urteilt auch Pressensé: Ursprünge, 1884, S. 377 ff., bes. S. 387 f. Vgl. ferner besonders R. Seydel: Religionsphilosophie im Umriß, 1893, S. 220. Hier wird das Wesen der Religion wesentlich kategorisch verstanden, S. 210 ff. als zentrales „Gottwollen", dem das innere Widerstreben entgegensteht. Der Entwicklungsbegriff ist dadurch völlig zurückgedrängt.

IV.

Suchen wir nun im Rückblick ein Gesamtergebnis zu gewinnen, so wird dasselbe zunächst dahin lauten, daß die moderne Religionsphilosophie die Eigentümlichkeit aufweist, die Klassifizierung der Religionen durch einen Entwicklungsbegriff zu gewinnen, der sich einerseits eng an Hegel anschließt, anderseits vom naturalistischen Entwicklungsbegriff offensichtlich beeinflußt ist. In diesem Doppelsinn aber liegt ihre verwundbare Stelle. Die Einseitigkeiten zwar des beiderseitigen Verfahrens bei Hegel einerseits und bei Spencer anderseits werden vermieden. Der Hegelsche dialektische Begriff bekommt durch die Fühlung mit dem konkreten geschichtlichen Leben frische Säfte zugeführt, und anderseits erweist sich die rein naturwissenschaftliche Methode doch aus sich selbst zu unfähig, um auf dem Gebiet der Geistesgeschichte zu einer einigermaßen befriedigenden Geschichtsauffassung zu gelangen. Gegenüber z. B. der Spencerschen Vorstellung der Komplizierung der Vorstellungen ist der idealistische Intellektualismus zweifellos im Vorteil. Indessen ist die Verschmelzung beider Entwicklungsbegriffe eine Verbindung von Heterogenem.

Soll es indessen zur abschließenden Erkenntnis kommen, daß die Idee der Entwicklung als Klassifikationsprinzip schlechthin unanwendbar ist, so hat nunmehr nach der historischen Kritik das rein dialektische Verfahren einzusetzen. Aus der Idee selbst muß ihre Unanwendbarkeit auf Klassifizierung historischer Phänomene hervorgehen. Das kann gezeigt werden, wenn man diese Idee unter denjenigen Gesichtspunkt bringt, der für geschichtswissenschaftliche, und das heißt geisteswissenschaftliche Betrachtung im Gegensatz gegen die naturwissenschaftliche eigentümlich ist. Während nämlich letztere auf generelle Betrachtung hinausläuft und bestrebt ist, die vielfache Mannigfaltigkeit unter möglichst wenige, allgemeine Typen zu subsumieren, ist es der Geisteswissenschaft eigen, zu individualisieren und die immer deutlichere Differenzierung der einzelnen geistigen Funktionen aufzuweisen. Mit anderen Worten: der Entwicklungsbegriff der Naturwissenschaft ist im wesentlichen der sogenannte transformistische, der es mit der Ab-

leitung der Arten zu tun hat, während derjenige der Geschichte nur als individualistischer in Betracht kommen kann. Wie es aber bekanntlich eine unentschiedene Frage ist und bleibt, ob die Naturwissenschaft mit dem transformistischen Entwicklungsprinzip zu Ende kommt, so ist es nunmehr ebenfalls die sich uns aufdrängende Frage, ob die Geschichts- speziell die Religionswissenschaft mit dem individualistischen Begriff auskommen, oder ob nicht auch sie den transformistischen anwenden kann.

Für die Naturwissenschaft gibt es also nur einen brauchbaren und fruchtbaren Begriff, das ist der transformistische. Mag dessen Alleinherrschaft immerhin nicht ausreichen zur Erklärung der Naturphänomene, so bleibt er dennoch für alle Zeiten ein wertvolles heuristisches Prinzip, welches tatsächlich auch der modernen Naturwissenschaft zu ihrer gegenwärtigen Höhe verholfen hat. Aber eben dieser transformistische Entwicklungsbegriff innerhalb der Natur, eben dies Prinzip der Ableitung aller Arten aus möglichst wenigen, versagt in seiner Anwendung auf die Geisteswissenschaften. Man kommt mit ihm höchstens bis an die Schwelle des Geisteslebens; man wagt etwa den Sprung in die geistige Welt aus der Natur kraft des Dogmas von der Entwicklung aller Verschiedenheiten aus einem Urstoff und durch eine Urkraft, aber alsdann steht man vor der Geschichte dieses geistigen Lebens mit verbundenen Augen; man kann nur noch von gesteigerter Komplizierung reden. Tatsächlich aber belehrt uns die Geschichte, daß die Entwicklung im Gegensatz dazu vielmehr „Reduktionen“ vornimmt und zu immer einfacherer und schärferer Differenzierung der Geistesvermögen gelangt.

Für jede philosophische Betrachtung der Geschichte kann es nur ein Ideal geistigen Lebens geben, welches mit immer höheren Formen seiner Entwicklung rechnet und diese höheren Formen in der immer klareren Erfassung des geistigen Lebens und seiner besonderen Funktionen erblickt. An Stelle eines rein kausalen Entwicklungsbegriffs tritt darum hier notwendig ein teleologischer und dieser ist ohne ein Ideal nicht anwendbar, welches der Forscher sich zuvor irgendwie gebildet hat. Das Ideal ist dann selbstverständlich eine irgend vorgestellte Form vollkommenen geistigen

Lebens. Nun mag in Wirklichkeit kausale und teleologische Entwicklung vielfach ineinander übergehen, sie mag an vielen Punkten, besonders aber am Anfang aller Geschichte, sich erst allmählich voneinander lösen und gerade darin mag das Eigentümliche der Anfangsepoche zu bestehen scheinen; dennoch ist dies konkrete Zusammensein beider Entwicklungsreihen lediglich ein äußerlich wahrnehmbares und bedeutet in Wahrheit nicht eine besondere Geistesbeschaffenheit im Unterschied von anderen Arten des geistigen Lebens, sondern lediglich eine eigentümliche Erscheinungsform desselben. Es ist ein prinzipieller — nicht gradueller — Unterschied zwischen der naturhaften Erscheinungsform geistigen Lebens und zwischen jenen eigentümlichen Artunterschieden desselben, in denen dieses, sei es intellektuell, sei es ästhetisch, sei es ethisch oder religiös gerichtet, erscheint. Um deswillen wird man den Begriff der „Naturreligion“ als einer besonderen „Art“ der Religion abweisen müssen; der Übergang von der Natur zum Geist gehört in das Gebiet der zufälligen Phänomenologie des Geistes, und nirgends mehr als gerade hier hat der Geschichtsphilosoph sich zu hüten, die Genesis einer Sache mit ihrem Wesen in Beziehung zu bringen. Wer aus Furcht vor der Spekulation gerade diesem Fehler verfällt, der spekuliert selbst sehr unglücklich. Absolutes Auseinanderhalten von Genesis und Wesensbestimmung tut dem Religionsphilosophen allerdings vor allem not.

Versucht man nun innerhalb des geistigen Lebens der Menschheit einen rein teleologischen Entwicklungsbegriff anzuwenden, wie das Hegel getan hat, so kann man nun auch hier den Versuch machen, ob nicht, ebenso wie auf dem Gebiet der Naturwissenschaften auch hier ein transformistischer Entwicklungsbegriff sich durchführen läßt, d. h. in der Entwicklung des Geistes vollzieht sich alsdann ein solches Wachstum desselben, welches durch die verschiedenen Funktionen des geistigen Lebens wie durch verschiedene Stufen oder Arten hindurchgeht, um zuletzt in einer bestimmten Funktion das wahre Wesen des Geistes rein zu besitzen. Das ist tatsächlich die Hegelsche Idee geistiger Entwicklung; nach ihm vollendet sich dieselbe in der Philosophie des Bewußtseins; Religion, Sittlichkeit, Kunst sind im Grunde nur Vorstadien dieses Zieles. Es ist aber leicht einzusehen, daß

Hegel selbst dies Schema nicht durchzuführen vermochte, am wenigsten in der Religionsphilosophie; denn er kann einen doppelten Begriff von Religion doch nicht los werden, wonach sie einmal etwas Selbständiges ist neben der Philosophie, ein andermal ihr untergeordnet wird. Es wiederholt sich also analog wie im naturwissenschaftlichen Transformismus so hier im idealistischen die Tatsache, daß durch ihn die Selbständigkeit des Gattungsbegriffs aufgehoben wird. Der naturalistische Transformismus kann nicht zu einer Selbständigkeit der Geisteswissenschaften kommen und der idealistische analog nicht zu einer Selbständigkeit der Religionsphilosophie. Dieser Transformismus im Hegelschen Entwicklungsbegriff ist nun aber außerdem noch notwendig ein intellektualistischer. Denn es sind die logischen Denkformen, in denen die innere Dialektik des Begriffs vorwärtsschreitet. In der Logik ist die gesuchte „Bewegung“ allein; im Gefühl ist Ruhe, im Willen ist nur Begehren oder Verneinen. Ordnet man nun die Logik über alle anderen geistigen Funktionen, so zieht man sie alle mit hinein in diese Bewegung des Denkens. Ordnet man sie aber neben die anderen, so fällt naturgemäß die Möglichkeit einer Entwicklung des Geistes.

Es bedarf aber für uns Heutige keines Beweises mehr, daß besonders das Wesen der Religion, aber auch das Wesen der Sittlichkeit und Kunst nicht in der Unterordnung unter logische Funktionen verständlich gemacht werden können. Wir haben gegenwärtig vielmehr erkannt, daß die verschiedenen geistigen Funktionen als selbständige Eigentümlichkeiten des Geistes begriffen werden müssen. Gewiß eignet dem rein logischen Denken insofern eine Allgemeinheit in allen diesen Funktionen, als diese sämtlich von ihm begleitet erscheinen. Aber dann besteht das Wesen des Intellektes vielmehr darin, daß es als Begleitfunktion aller anderen Funktionen verstanden sein will, was schon daraus hervorgeht, daß es für sich allein keinen Stoff und Inhalt hat. Es kann aus sich allein tatsächlich keinen neuen Inhalt schaffen; es kann darum auch in der Metaphysik des sog. reinen Denkens nur durch falsche Anleihen aus dem konkreten Inhalt des übrigen geistigen Lebens scheinbare Resultate erzielen.

Ist das aber richtig — und wir stehen damit auf dem Boden des Kantschen Kritizismus —, dann fällt für die teleologische Geschichtsphilosophie, also auch die Religionsphilosophie die Möglichkeit eines transformistischen Entwicklungsbegriffs dahin. Denn das Denken allein als höchste und universale Funktion würde diese Möglichkeit in sich schließen; wird aber das Denken als bloßes Begleitmoment aller sonstigen bestimmten geistigen Funktionen bewertet, so bestehen die letzten als solche für sich und sind voneinander nicht ableitbare Größen.

Setzen wir aber das Wesen der Religion als spezifische Funktion, so kann selbstverständlich kein transformistischer Entwicklungsbegriff auf sie angewandt werden. Daß man es dennoch tut, ist ein schwerer methodischer Fehler. Allein man lehnt diesen Begriff darum ja auch mit mehr oder weniger Bestimmtheit ab und redet lieber von einer Entwicklung, wie sie innerhalb des Einzellebens zur Erscheinung kommt. Es ist von höchstem Interesse, zu beobachten, mit welcher Vorliebe der moderne Religionsphilosoph seinen Begriff von Entwicklung veranschaulicht an der Entwicklung des Kindes zum Mann. Man wird heutzutage schwerlich ein religionsgeschichtliches Lehrbuch finden, in dem diese Analogie nicht herangezogen würde. Wie verhält es sich aber damit? Ich fürchte, daß die große Anschaulichkeit dieser Analogie die Versuchung war, von der Schärfe des Gedankens Abstand zu nehmen. In Wirklichkeit nämlich ist diese Analogie unstatthaft. Wenn nämlich im Gegensatz gegen den Transformismus die Arten als solche nicht voneinander abstammen, sondern von Haus aus feststehende, geschaffene Größen sind, dann haben sie natürlich selbst keine Entwicklung, sondern dann haben nur die Individuen eine Entwicklung und zwar eine solche, in der das Wesen der Gattung nacheinander in Raum und Zeit zur Entfaltung kommt. Es ist also ausgeschlossen, bei prinzipieller Annahme der von Uranfang bestimmten Gattung die Entwicklung des Individuums als verkürzte Rekapitulation der Entwicklung der Gattung, die gar nicht da ist, zu betrachten. Diese Anschauung der individuellen Entwicklung trägt bekanntlich deutlich transformistischen Charakter, für welche der Satz

gilt, daß die Ontogenese die abgekürzte Phylogenese ist. Es ist darum für die nicht transformistische Entwicklungsidee unrichtig, diesen Vergleich aufzunehmen. Scharf ins Auge gefaßt, ist als Idee einer Entwicklung des Individuums nur für dieses selbst und nicht für einen Zusammenhang vieler Individuen, also nicht für die Geschichte anwendbar.

Immerhin möchte man den individualistischen Entwicklungsbegriff dennoch nicht so schnell preisgeben. Man könnte sich vorstellen, daß die Entwicklung nicht Arten hervorbrächte, sondern nur Teilerscheinungen einer bestimmten Art, in deren einzelnen Stufen das Ganze nacheinander zur Erscheinung kommt. Man könnte sagen, die Religionsgeschichte sei die Entwicklung der Religion in diesem Sinne. Allein dann ist zu entgegnen, daß dann die Entwicklung weder gegenwärtig abgeschlossen ist, noch je abgeschlossen sein könnte, weil, solange die Religionsgeschichte dauert, so lange auch die Wesensoffenbarung der Religion anhält. Der Religionsphilosoph müßte dann notwendig auf einen auch nur einigermaßen feststehenden Begriff vom Wesen der Religion verzichten und sich zuletzt dem Positivismus zuwenden, womit alle Geschichtsphilosophie aufgehoben ist. Keine Religionsphilosophie kann aber auf einen solchen Begriff von Religion verzichten, der das Wesen der Sache wenigstens in den wichtigsten Momenten zum Ausdruck bringt. Er mag diesen Begriff aus der Geschichte oder aus der Spekulation oder aus beiden gewinnen, jedenfalls muß er einen brauchbaren Begriff haben und den könnte er als Entwicklungstheoretiker nicht haben, wenn er von vornherein voraussetzte, daß die Religion ihre Art überhaupt noch nicht abschließend zur Entfaltung gebracht hätte. Wenn wir z. B. von der Entfaltung oder Entwicklung eines Schmetterlings nur die zwei ersten Stadien der Puppe und der Raupe kenneten, könnten wir nicht von der Entwicklung eines Schmetterlings, den wir noch nicht kennen, reden, sondern eben nur von derjenigen einer Raupe. Und wenn wir von der Religion annehmen, daß sie noch große Wandlungen erleben würde, dürften wir folgerecht nicht von einer Religionsgeschichte reden. Wir reden analog zwar auch von „Weltgeschichte“, obwohl wir nur den geringsten Teil kennen und

die Zukunft uns völlig verborgen ist; allein wir können das tun, denn die Art dieser Geschichte glauben wir aus ihrem bisherigen Verlauf erkannt zu haben. Von Religionsgeschichte aber dürfen wir nicht reden, weil uns ihre Art, der Artbegriff der Religion, noch ganz unbekannt wäre, da er ja erst noch zur völligen Entfaltung kommen soll.

Aber auch jetzt noch könnte man einwenden, daß man den Begriff der vollendeten Religion ruhig fallen lassen dürfte und von einer Geschichte resp. Entwicklung derselben bis zur gegenwärtigen Höhenlage reden könnte im Sinn einer bis dahin offenbar gewordenen Entfaltung ihres Wesens. Die „Weiterentwicklung der Religion" wäre alsdann der Zukunft zu überlassen. Dagegen ist dann aber zu erwidern, daß der Religionsphilosoph sichere Urteile über das bisherige Wachstum der Religion nur so lange abzugeben imstande wäre, als er das Wesen derselben einigermaßen vollständig begriffen haben würde. Denn es gilt doch, die Stufen der Entwicklung als Artunterschiede aus dem Wesen derselben Art zu begreifen, und das kann man erst dann konstatieren, wenn man diese Art ihrer Eigentümlichkeit nach erfaßt hat. Würde die Weiterentwicklung Erscheinungen zeitigen, die über das bisherige Wesen hinausgehen, so würde naturgemäß die bisherige Entwicklung lediglich als falsche Form der Religion zu beurteilen sein. Nimmt man aber in der bisherigen Reihe die wahre Form der Religion als gegeben an, so muß diese auch in gewissem Sinne normativ bleiben für alle vorhandenen und möglichen Formen.

Daraus folgt dann weiter, daß jede einzelne konkrete Religion den Gattungsbegriff der Religion offenbart, womit allerdings noch nicht gesagt ist, daß auch der Forscher aus jeder einzelnen geschichtlichen Erscheinung der Religion diesen Gattungsbegriff abstrahieren könne. Die Abstraktion wird praktisch erst möglich durch die Vergleichung der einzelnen Phänomene, und damit erhält der Grundsatz der modernen Religionsgeschichte, den ein Forscher wie Max Müller an den Anfang stellt, seine Bestätigung, wonach man das Wesen der Religion erst klar aus der Entwicklung d. h. aus der Geschichte der Religion erkennen kann und nicht aus einer einzelnen Erscheinung. Indessen ist es unrichtig, daraus

etwa zu folgern, daß faktisch die einzelne Religion nicht das ganze Wesen enthalte; sie enthält es doch und enthält es notwendig, und die Definition vom Wesen muß sich geradezu an jeder individuellen Erscheinung bestätigen lassen. Der praktische Erfahrungssatz, daß zur Abstraktion des Wesens mehrere Individuen notwendig sind, hat die moderne vergleichende Religionswissenschaft also verleitet, einen falschen spekulativen Grundsatz aufzustellen, als ob die einzelne konkrete Religion die Art der Religion noch nicht ganz besäße, und hat sie sodann noch weiter verführt zu derjenigen Entwicklungsidee, wonach erst alle vergangenen und zukünftigen Erscheinungen der Religionsgeschichte zusammen das wahre Wesen der Religion zum Ausdruck brächten.

Demgemäß ist der Entwicklungsbegriff sowohl im transformistischen wie im individualistischen Sinne für die Religionsphilosophie, speziell aber für ihr Geschäft der Klassifikation, unhaltbar. Man kann dasselbe Resultat zum Überfluß auch noch indirekt beweisen, indem man sich auf das Einverständnis sämtlicher Religionsphilosophen beruft, daß die allein wahre Klassifikation unmittelbar aus dem Wesen der Religion abzuleiten sei; dies Wesen sei aber der Wille des Menschen. Ebenso wie die Ethik sei auch die Religion Sache des Willens. Wie kann man nun aber aus zwei Prinzipien zugleich, noch dazu aus zwei inkongruenten, eine Klassifikation herleiten? Wie kann man aus der Entwicklungsidee und aus dem Willen die Religion klassifizieren wollen? Hegel konnte es, nämlich aus dem Wesen und aus der Entwicklung an die Einteilung herantreten, aber nur darum konnte er es, weil, wie schon gesagt, ihm das Wesen ein rationales war. Wer aber das Wesen der Religion voluntaristisch faßt, muß notwendig Abstand nehmen, es zugleich entwicklungsmäßig zu begreifen. In dieser Beziehung macht sich im Grunde nur der rationalistische Einfluß der Hegelschen Philosophie geltend trotz alles behaupteten voluntaristischen Verständnisses.

Aber unsere Kritik würde unbefriedigend enden, wenn wir ihr nicht wenigstens andeutungsweise ein richtiges Klassifikationsschema anfügten. Wir machen nunmehr Ernst mit der Forderung, rein aus dem Wesen der Religion die Einteilung der Religionen zu

gewinnen. Ist dies Wesen voluntaristisch, so bietet die Ethik ein genaues Analogon zu unserer Aufgabe. Man teilt bekanntlich die verschiedenen ethischen Systeme gegenwärtig immer allgemeiner in zwei große Gruppen: in die eudämonistische und in die kategorische oder absolute Moral. Diese Zweiteilung entspricht dem doppelten Willensbegriff, mit dem wir es immer zu tun haben, nämlich dem individuellen und dem allgemeinen Willen, dem begehrenden und dem vernünftigen Willen. Demgemäß ergibt sich als einzig mögliche Klassifikation der Religion ihre Einteilung in solche Religionen, bei denen der begehrende individuelle Wille die Führung hat, und solche, bei denen der Vernunftwille, in diesem Fall der Wille Gottes, der herrschende ist. Selbstverständlich ist in den Religionen erster Klasse der begehrende Wille nicht allein vorhanden, sowenig in dem eudämonistischen Moralsystem der Vernunftwille oder das Pflichtbewußtsein ausgeschaltet ist. Wie viel mehr in jeder noch so eudämonistischen Moral die Pflicht dennoch vorhanden ist, nur, daß sie nicht klar erkannt und herausgestellt ist, sondern im Widerspruch zum aufgestellten Grundsatz des Eudämonismus bestehen bleibt, so ist es auch mit jenen Religionen, in denen der begehrende Wille die Herrschaft ausübt. Auch ihnen liegt der Gottesbegriff zugrunde, ohne den sie so wenig überhaupt da wären, als die Ethik da wäre, ohne die Tatsache des Pflichtbewußtseins. Aber der Gottesbegriff kommt nicht zur Herrschaft, er steht im Widerspruch zum herrschenden Prinzip, und so bilden diese Religionen die Stufe innerer Entzweiung, innerer Disharmonien, ungestillter Erlösungssehnsucht. Im Gegensatz zu ihnen steht die wahre Religion, in der der Gotteswille zur Geltung kommt. Diese wird und muß monotheistisch sein, da man sich immer nur einem göttlichen Willen unterordnen kann, während die anderen notwendig polydämonistisch und polytheistisch sind; denn die Teilung der göttlichen Herrschaft ist der deutliche Ausdruck der Herrschaft des menschlichen Willens Gott gegenüber. Diese muß und wird ethisch sein, d. h. auf die innere Richtung des Individualwillens zum Gotteswillen ausgehen, während die anderen notwendig nicht rein ethischer, sondern zwiespältiger Natur sind. Diese muß und wird Geistesreligion sein,

während die anderen notwendig mit Aberglauben, Zauberwesen u. dgl. verknüpft sind.

Aber während die wahre Religion nur eine ist, sind der anderen viel und zwar ergibt sich diese Vielheit weiter an der Hand des Individualwillens. Derselbe ist nämlich keineswegs bloß der Wille eines einzelnen Individuums, er ist es in seltensten Fällen, er vertritt vielmehr gewöhnlich Interessengruppen mehrerer Individuen. Aber immer wird die Interessengruppe den begehrenden Willen als solchen im Sinne haben. Nun gibt es solcher Interessengemeinschaften sehr viele, z. B. Familien-, Stammes- und Volksgemeinschaft. Man wird nun nicht behaupten dürfen, wie man zwar gewöhnlich tut, daß dadurch eine „Versittlichung“ des Willens eintritt, indem der Individualwille sich zum Gesamtwillen „erweitert“. Vielmehr wird man von Stammesegoismus, Volksegoismus reden, welcher oft genug Urheber der ärgsten unethischen Exzesse ist. Eine Versittlichung des Willens wäre es erst, wenn derselbe in seiner Wurzel eine andere Richtung annähme, nämlich die auf die Pflicht, die dann oft genug dem Stammesegoismus entgegentritt. Immerhin aber ergibt diese Klassifizierung des begehrenden Willens nach Interessengruppen eine weitere Unterabteilung für die Religionen dieser Stufe. Und hier ist auch der Ort, wo ich keinen Anstand nehme, den Entwicklungsbegriff mit hinzuzunehmen. Tatsächlich entwickeln sich die Religionen in dieser Richtung; der Individualwille verallgemeinert sich bis hin zum universalen Lebenswillen. Aber immer bleibt die Grundrichtung dieselbe, bis hin zu dem idealsten Typus etwa des Buddhismus. Denn gerade dieser offenbart es am deutlichsten, daß er es mit dem Willen zum Leben zu tun hat, den er durch Verneinung doch zu befriedigen sucht. Gerade hier ist der herrschende Gotteswille vollständig zurückgedrängt. Insofern tritt schlechterdings keine Steigerung des religiösen Bewußtseins ein, sondern vielmehr eine Entleerung der Religion bei scheinbarer Vergeistigung.

Vom Sittlichen aber, wie von der Religion gilt, daß es entweder ist oder nicht ist, resp. zwiespältig ist. Darum gibt es nicht mehr oder weniger Sittlichkeit und sittliche Religion,

sondern entweder nichtsittliche oder sittliche Religion. Sowenig der Welt- und Naturbegriff für die Klassifizierung der Entwicklungsstufen der Religion sich eignen, so wenig der Begriff des Sittlichen. Allerdings kann man aber vom Sittlichen aus als einem Erkenntnisgrund des religiösen Verhältnisses die Zweiteilung der Religion in egozentrische und in theozentrische zur Anschauung bringen. Es muß sich eben in der Sittlichkeit zeigen, ob eine Religion egozentrisch ist oder theozentrisch. Aber das Sittliche ist eine Funktion für sich und darum nicht geeignet, das Wesen der Religion näher zu bestimmen.

Absichtlich habe ich mit einziger Ausnahme des Buddhismus keine der bestehenden historischen Religionen zur Illustration resp. zur Ausfüllung der Klassifikation herangezogen. Darauf kommt es jetzt auch gar nicht an, sondern allein auf ein gültiges Prinzip der Klassifikation aus dem Wesen der Religion. Wie weit nun die angegebene Zweiteilung zutrifft für das Heidentum einerseits, und das Christentum anderseits, ist eine andere Frage, die der bloßen Religionsgeschichte angehört. Es ist aber notwendig, daß wir an die Religionsgeschichte mit einer unbeirrten, aus dem Wesen der Sache genommenen Klassifizierung herantreten. Und solange dies Wesen der Sache kein rationales, sondern ein voluntaristisches ist, so lange wird auch der Entwicklungsbegriff sowohl im transformistischen als im individualistischen Sinne als Klassifikationsprinzip abzulehnen sein, womit dann der am Anfang unserer Untersuchung uns entgegengetretene Satz von Paret nur in anderer und allseitigerer Weise begründet ist.

Rezensionen.

1.

Der „Lohn“ in der alten Philosophie, im bürgerlichen Recht, besonders im Neuen Testament. Von Lic. Dr. **Viktor Kirchner,** Pastor in Venshausen (Thüringen). Gütersloh, Bertelsmann, 1908. 216 S. Preis 3 ℳ.

Kirchners Schrift zeigt vor allem eine große begriffliche Klarheit. Dies Lob könnte als Tadel aufgefaßt werden, da seit Jahrzehnten darauf hingewiesen wird, daß die termini der Bibel nicht sowohl Begriffe als vielmehr Anschauungen bezeichnen. In der Tat würden Petrus oder Paulus manche biblisch-theologische Abhandlung von heute über ihre eigenen „Lehren“ gar nicht verstehen — eben weil das abstrakte Denken leicht folgerichtiger wird als das Leben selbst. Wahrlich, nur auf unser Leben, unser seliges, ewiges Leben kommt es den Männern der Bibel an, und auf unser Denken nur, soweit es Hindernisse dieses Lebens beseitigen kann. Nun, K.s Schrift bietet Anschauungen, die begrifflich geklärt sind. Sie kann somit das religiöse Leben fördern, und das muß auch jede „rein“ wissenschaftliche Arbeit. Bezeichnet doch der „Lohn“ eine Anschauung, die jeder in seinem seelischen Haushalt vorfindet, deren rechte Fassung aber von Wichtigkeit für sein Christentum ist.

K. untersucht zunächst die Auffassung des Lohnes in der alten Philosophie. Fragt man nach dem Zusammenhang dieser Abhandlung mit dem Ganzen der Arbeit, so wird durch den hilflosen Eudämonismus, in den die alte Philosophie ausläuft, gezeigt, wo jedes Denken enden muß, das vom christlichen Geiste nichts weiß. Einen ähnlichen Wert hat die II. Voruntersuchung zum Lohn im Alten Testament. Der stolze Rechtssinn, die starke Seite des Alten Testamentes, zerreibt sich an dem Grenzstein, den er sich freiwillig gesetzt. Es wäre zu wünschen, daß in einer etwaigen 2. Auflage dieser Teil erweitert würde, vielleicht durch Auszüge aus den interessanten Abhandlungen, die K. in „Evangelisch-sozial“ 1907 veröffentlicht hat.

Der Hauptteil behandelt zuvörderst Lohn und Gnade im Sinne des bürgerlichen Rechtes, wohl des im allgemein menschlichen Empfinden beruhenden. Für das rechtliche Lohnverhältnis zwischen Mensch und Mensch sind die sechs Merkmale konstitutiv: Freiwilligkeit des Eintrittes ins Verhältnis, freie Wahl seines Zweckes, quantitative Gleichwertigkeit — aber qualitative Unterschiedenheit von Lohn und Leistung, Zukünftigkeit und Vergänglichkeit des Lohnes, Indifferenz zwischen Arbeitgeber und -nehmer. Das Gegenteil dieser Momente bezeichnet die Gnade. Hierin liegt, daß ein eigentliches Lohnverhältnis zwischen Gott und Mensch unmöglich ist. Wohl hat das Recht „sein Recht“ auch in der Religion, aber nur als ultima ratio, wenn ihr die Lebensäußerung unterbunden wird. Bei der Behandlung von Matth. 20, 1 ff. ist die Bemerkung wichtig uud richtig, daß die πρῶτοι, die am Abend ihren Neid und damit zwar nicht Lohnsucht, aber Belohnungssucht verraten, nicht die rechten Arbeiter im Weinberge sind. Denn Lohn und Gnade sind ein aut — aut. Freilich will Gott auch mit solchen Arbeitern fertig werden, indem er diese fleißigen, aber allzu stark rechtlich empfindenden ἐργάται innerlich weiterführt. Gleichwohl, „wo von Gerechtigkeit die Rede, da muß auch vom Lohne die Rede sein, wenn auch von solchem, den der heilschaffende Gott gibt“ (S. 87). So gewinnt μισθός im Neuen Testament den Sinn von Belohnung und Gnadenlohn. „Wo Glaube, da ist Gnade; wo Lohn, da sind Werke“ (S. 105). Gnade und Gnadenlohn sind ebenso berechtigt, wie die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und die vom Gericht allein nach den Werken. Auch die zeitlichen Güter können zum ewigen Leben helfen. Der Gedanke der Unfreiwilligkeit — d. h. wohl der von Gott nicht vorher erfragten Freiwilligkeit — des Eintrittes in das Verhältnis verliert alles Peinliche vor der christlichen Demut. Und der Gedanke, das Gute tun zu sollen um des Guten willen, wird dadurch vor Weichlichkeit bewahrt, daß Gott, Christus und das Evangelium das Motiv des Handelns ist. Virtus virtutis praemium. Gerade die Gegenwärtigkeit des μισθός unterscheidet das Gnadenlohnverhältnis vom Lohnverhältnis. Und daß der Christ des für die Zukunft versprochenen Lohnes gewiß ist, liegt in seiner ganzen Stellung zu Gott. Die Belohnten, unter sich verglichen, werden in dem Seligkeitsbewußtsein gleich sein; die sonstigen Verschiedenheiten des Lohnes sind in den Verschiedenheiten der Individualitäten begründet, und im Jenseits wird das nichts Störendes mehr haben.

Für das Ganze gilt, daß auch in das Lohnverhältnis Elemente höherer Art eindringen können, die mit ihm zunächst nichts zu tun haben. Überhaupt hat Jesus die ganze „Lehre“ vom Lohne aufgenommen nur im Eingehen auf die damaligen Volksanschauungen — die jetzt noch überall vorhanden sind. Auch der Gottessohn ward den Juden ein Jude. Die Ausführungen hierüber sind mustergültig (S. 190 ff.). Doch eudä-

monistisch ist das Christentum nicht. Es predigt nur die rechte Selbstliebe: es soll einer das ihm innewohnende Gute stärken durch das Vertrauen auf den Erfolg des gottgewollten Tuns.

K. schreibt vom ersten bis zum letzten Blatte klar, frisch und anziehend. Er hat seinen Stoff bezwungen — und ist von ihm bezwungen, das zeigen seine begeisterten Worte. Seine Neigung, Ordnung und Fortschritt der Gedanken stets aufs offensichtlichste hervortreten zu lassen, wirkt deshalb nicht lästig, weil der stattliche Bilderreichtum, die originellen, geistvollen Antithesen, die scharfsinnige Regsamkeit der Sprache, die gern auch einmal einen guten Humor durchschimmern läßt, stetig mit großer Lebendigkeit auf den Leser einwirken. Eine lebhafte Beachtung seines Buches würde für K. einen wohlverdienten „Lohn" bedeuten.

Zerbst. Diakonus **Walther Groskopf.**

2.

Johannes Keßlers Bericht über die Verbrennung der Bannbulle durch Luther.

Otto Clemen knüpft in dieser Zeitschrift (oben S. 460—469) an Perlbachs und meine in den Sitzungsberichten der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (1907) veröffentlichte Abhandlung über die Verbrennung der Bannbulle durch M. Luther an, und sucht einige der auch jetzt noch offenen Fragen der Lösung näher zu bringen. Dabei gibt er einer von der meinigen abweichenden Bewertung der Mitteilung Johann Keßlers in seinen Sabbata über die Verbrennung Raum, die ich schon mit Rücksicht auf den Ort unserer Veröffentlichung nicht unwidersprochen lassen darf.

Ich hatte Keßlers Mitteilung als sekundäre Quelle bezeichnet, die also für die Darstellung des Verbrennungsaktes neben den gleichzeitigen Quellen nicht in Betracht kommt. Clemen dagegen nennt „6. die Aufzeichnung des Johannes Keßler in seinen Sabbata, die J. Luther mit Unrecht beiseite schiebt, die aber als Bericht eines, der ‚auch dabei war' (‚die walstat hab ich gesechen'), jedenfalls Beachtung verdient" (oben S. 461). Die von Clemen mit Gänsefüßchen ausgezeichneten Worte der „auch dabei war" geben den Sinn, als habe Keßler seine Anwesenheit selbst bezeugt, und können zu dem Mißverständnis führen, daß Clemen dessen

Gegenwart annehme, ein Eindruck, der durch den in Klammern gegebenen Zusatz „die walstat hab ich gesechen“ noch verstärkt wird.

Aber die Worte der „auch dabei war“ stammen nicht von Keßler; auch kann Keßler gar nicht bei dem Verbrennungsakt zugegen gewesen sein.

Die Verbrennung der Bannbulle fand am 10. Dezember 1520 statt. Johannes Keßler aber brach im Verein mit Wolfgang Spengler erst zu Anfang des Jahres 1522 von Basel nach Wittenberg auf. Auf dieser Reise haben beide die bekannte Begegnung mit dem von der Wartburg zurückkehrenden Luther in Jena gehabt; am Samstag den 8. März 1522 kommen sie in Wittenberg an. Am 18. März dieses Jahres stehen sie in der Matrikel verzeichnet (s. Keßler, Sabbata, herausgegeben von Egli und Schoch, St. Gallen 1902. S. VIII). Mithin liegen zwischen der Verbrennung der Bulle und der Ankunft Keßlers in Wittenberg rund fünf Vierteljahre.

Über die Verbrennung und ihre Ursachen berichtet Keßler (Sabbata S. 72) mit folgenden Worten: „Warumb Martinus Luther dem papst sine gesatzbucher, decreta und decretales genannt, entgegen verbrennt hab, kain ich nit gewisser nach warhafter anzaigen, dann so ich sin aigen ußschriben, darinn er grund und ursach billicher verbrennig aller welt kund thut, hieherin von wort zu wort setzen wurde, die also volgend lutet: ...“ Darauf gibt er den Wortlaut von Luthers Schrift „Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher von D. Martin Luther verbrannt sind ...“ und fügt hinzu: „Uß söllichen hie obgeschribnen ursachen bewegt ist Martinus sampt Philippo Melanchtone und der ganzer universitet für das thor zu Wittenberg ußgangen, alda uf der wisen an für laßen zuberaiten und mit guter vorbetrachtung das gaistlich recht in die hand genommen und in das für geworfen. Demnach Martinus sampt Philippo widerumb in die statt keret, sind die studenten herzu gefaren, das für geschüret, und was sy in der statt für decreten und Sophisten bucher erlanget, uf ainen karren zu dem für gefurt und uß aignem fürnemen verbrennt. Die walstat hab ich gesechen.“

Keßlers Schilderung des Herganges bei der Verbrennung entstammt entweder den gedruckten Acta exustionis, oder aber, was wahrscheinlicher, mündlicher Überlieferung in Wittenberg. Seine Schlußworte „Die walstat hab ich gesechen“ besagen nur, daß er etwa ein und ein halbes Jahr später sich den historischen Platz angesehen habe, an dem Luther die Bannbulle verbrannt hatte, aber „auch dabei war“ er nicht.

Es muß also bei meiner ablehnenden Bewertung dieser Quelle als einer nicht gleichzeitigen und sekundären sein Bewenden haben.

Greifswald. **Johannes Luther.**

3.

Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt. Von **Adolf Deißmann.** Mit 59 Abbildungen im Text. Tübingen, Mohr, 1908. (X, 364 S. Lex. 8.) 12,60 *M*, geb. 15 *M*.

Deißmanns Buch kommt sehr zur rechten Zeit. Die neuen Erkenntnisse, welche uns durch die Verwertung der Denkmäler volkstümlicher Sprech- und Denkweise in hellenistisch-römischer Zeit aufgegangen sind, bedingen eine bedeutsame Wandlung in der Art des neutestamentlichen Arbeitsbetriebes: sowohl die Lehrenden wie die Lernenden müssen sich mit dem neuen Material bekannt machen und sich die Fähigkeit zu seiner selbständigen Verwertung aneignen. Und gerade dafür ist das vorliegende Werk geschaffen. In überaus anziehender Weise und in lebendiger Darstellung führt es den Leser in das Verständnis der aus Inschriften, Papyri und Ostraka zu gewinnenden Resultate ein. Schon die im ersten Kapitel gegebene Übersicht über die Veröffentlichungen des Materials ist überaus dankenswert, namentlich die Zusammenstellung der vielen verstreuten Inschriftenpublikationen.

Es wird dann in Kapitel II die sprachgeschichtliche Bedeutung dieses Materials für die Erforschung des Neuen Testamentes an einer Reihe lehrreicher Beispiele gezeigt: S. 48 ff. werden in Fortführung der „Bibelstudien“ des Verfassers eine Reihe angeblich „nur der biblischen Gräcität angehöriger“ Worte als Gemeingut der hellenistischen Volkssprache nachgewiesen, darunter *διαταγή*, *δικαιοκρισία*, *ἐπικατάρατος*. Für die allmählich beginnende Arbeit über den Stil der neutestamentlichen Schriften sind die Ausführungen Deißmanns S. 86 ff. wertvoll: es ist bemerkenswert, daß der „Ichstil“ von Joh. 10 gerade durch ägyptische Parallelen belegt wird — das führt wieder in die von Reitzenstein, Poimandres 426 ff. gewiesene Richtung. Tiefer in die literaturgeschichtliche Wertung des Neuen Testamentes bringen die Erörterungen von Kapitel III ein, welche in eine Charakteristik der neutestamentlichen Briefe (S. 160 ff.) und der Entwicklung der urchristlichen Literatur überhaupt (S. 172 ff.) ausmünden: es ist interessant, Heinricis Buch über den literarischen Charakter der neutestamentlichen Schriften (1908) daneben zu halten und die zahlreichen Berührungspunkte beider Forscher zu würdigen. Die 21 Papyrus- und Ostrakabriefe, welche Deißmann seinen Erörterungen vorausschickt, sind musterhaft ausgewählte Proben, und ebenso lehrreich ist die Form der Darbietung: das Original in gutem Faksimile, Umschrift

und Übersetzung, dazu am Fuß der Seite Anmerkungen, dann eine Besprechung und Würdigung des Schriftstückes. Besonders wertvoll für die neutestamentliche Kritik sind die Ausführungen über diktierte Briefe mit eigenhändiger Unterschrift (S. 109 ff.), Doppelnamigkeit (S. 117), Konzeptbücher (S. 163 ff.). Die von der Kritik meist angenommene Zusammenschweißung eines kleinen Epheserbriefes (Röm. 16) mit dem großen Römerbrief (Röm. 1—15) erklärt Deißmann so, daß „bei einer Abschrift aus dem Kopialbuche beide (von Tertius) mit gleicher Schrift geschriebenen Briefe um so leichter zusammenfließen konnten, als die Präskripte in der Kopie gekürzt zu werden pflegten". Aber die Erklärung scheitert daran, daß die Kanongeschichte ein Veto gegen die Hypothese einlegt, die Sammlung der Paulusbriefe stamme aus dem Kopialbuch des Apostels. Die tiefsten Fragen berührt Kapitel IV mit der Behandlung der kultur- und religionsgeschichtlichen Probleme. Wie lebendig verständlich wird uns die Freilassung des Barrabas (S. 193), das Mißverständnis des Lukas über die „Schatzung" (S. 194), die Varianten des Wortes vom Preis der Sperlinge (S. 196) und der griechische Charakter der Zahlenspielerei in der Apokalypse (S. 199). Geradezu grundlegend für die paulinische Vorstellung vom „Loskaufen zur Freiheit" ist der Hinweis auf die antike Sitte der Freilassung eines Sklaven durch Scheinverkauf an die Gottheit *ἐπ' ἐλευθερίᾳ* (S. 233 ff.) und die folgenden Erörterungen über den Schuldbegriff. Sehr eingehend wird weiterhin die Übertragung religiöser Titel (und damit auch Vorstellungen) aus dem Kaiserkult auf Christus behandelt: *θεός, θεοῦ υἱός, κύριος, βασιλεύς, σωτήρ* usw. werden in diesem Zusammenhang gewürdigt. Es tut mir leid, die Aufsätze Deißmanns in der „Christlichen Welt", auf die er mehrfach hinweist, in meinen Kommentaren zu Röm. und 1 Kor. übersehen zu haben — obwohl das Nebeneinanderarbeiten auch sein Gutes durch die gegenseitige Kontrolle gehabt hat —, die falsche Behauptung über das Fehlen des *κύριος*-Titels bei den Diadochen wäre mir dann nicht passiert. Aber wir beide, Deißmann und ich, befinden uns in einem Falle einem dritten gegenüber in gleicher Verdammnis: über *κύριος* stand alles Wesentliche bereits bei Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, 605 ff. zu lesen. In der berühmten Stelle der Kalenderinschrift von Priene *ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ* übersetze ich nicht wie Deißmann „Dinge, die um seinetwillen Freudenbotschaften sind", sondern „die erste der auf ihn bezüglichen Freudenbotschaften war der Geburtstag" oder vielleicht besser „die erste der durch ihn gebrachten Freudenbotschaften": so ist *διά* c. Acc. gebraucht bei Greg. Naz. carm. dogm. 30, p. 286 f. Ben. *Τὸν ἄνακτα, τὸν δεσπότην, Δι' ὃν ὕμνος, δι' ὃν αἶνος, . . . Δι' ὃν ἄνθρωπος ὁ σεμνὸς Ἔλαχε νοεῖν τὸ θεῖον.* Immer wieder betont Deißmann mit Recht die einzigartige kulturgeschichtliche Bedeutung der Papyri

und Ostraka, welche darin liegt, daß wir die Seele des „kleinen Mannes" der hellenistisch-römischen Zeit kennen lernen und erst dadurch in den Stand gesetzt werden, die missionierenden Kräfte des Christentums in der ihm zunächst bestimmten Kulturschicht voll zu würdigen. Möge das prächtige Buch viele fleißige Leser finden, die dann hingehen und desgleichen tun! Es ist ein glänzender Beweis dafür, daß diese scheinbar so trockene „nur philologische" Arbeit frisches Leben zu erzeugen vermag, wenn sie von dem rechten Manne getan wird.

Jena. **Hans Lietzmann.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Das Christentum des fünften Jahrhunderts im Spiegel der Schriften des Salvianus von Massilia.

Von

Lic. theol. G. Sternberg in Berlin.

(Schluß.)

Die Soldateska und sonstige schädigende Faktoren.

Salvian bezieht sich in seinen Schilderungen der Schattenseiten des öffentlichen sittlichen Lebens vor allem auf die bisher behandelten Steuerverhältnisse mit ihren traurigen Folgeerscheinungen. Aus Andeutungen aber, die er gelegentlich macht, können wir noch andere öffentliche Unglücksherde der damaligen Zeit uns vor die Augen führen. „Quid aliud omnium militantium (sc. vita) quam rapina?“ sagt Salvian Gb. 3, 50. Dies eine Wort erinnert uns an das unsägliche Elend, das die römisch-christliche Soldateska selbst in Freundesland angestiftet haben wird. Schon im Frieden war das Militär darum bei den Zivilisten gefürchtet, weil es oft zu Gerichtsvollzieherdiensten in der Steuerverwaltung herangezogen wurde (nach Haemmerle II, 39). Erst recht in Kriegszeit aber wird ihr Plündern und Rauben an der Tagesordnung gewesen sein. Das Bild, das Salvian uns Gb. 7, 39 ff. von dem Hochmut des römischen Heeres gibt, läßt uns auch schon

jene schwarze Gegenseite des übermäßig starken soldatischen Selbstbewußtseins ahnen.

Neben denen, die in der von der „Kapuzinerpredigt" gerügten Weise das siebente Gebot „nach dem Wort" befolgten, wird es damals aber auch solche „christlichen Nächsten" gegeben haben, die bei dem allgemeinen wirtschaftlichen Elend im Trüben fischten und unter dem Schein ehrlicher Kaufgeschäfte den Unklugen und Leichtsinnigen der damaligen Zeit Blutsaugerdienste erwiesen (Gb. 3, 50): „Quid autem aliud est cunctorum negotiantium vita quam fraus atque periurium"? Dieser Ausspruch Salvians gewinnt erst die rechte Beleuchtung durch den geradezu klassischen Einwand gegen den in ihm enthaltenen Vorwurf (Gb. 3, 51): „hic est enim, inquis, eorum actus, quae et professio, ac per hoc nihil mirum est, si agunt, quod profitentur". Kaufleute, „meist orientalischer, semitischer Abkunft" (Hauck 70), hatten weite Landstrecken auf diese Weise faktisch in der Tasche (Gb. 4, 69): „consideremus solas negotiatorum et Syrorum omnium turbas, quae maiorem ferme civitatum universarum partem occupaverunt, si aliud est vita istorum omnium quam meditatio doli et tritura mendacii, aut si non perire admodum verba aestimant, quae nil loquentibus prosunt. tantus apud hos dei honor est prohibentis iusiurandum, ut singularem aestiment fructum omne periurium". — Daß es inmitten eines solchen öffentlichen sittlichen Lebens, in dem sogar die Unkeuschheitssünde, die hauptsächlich doch das Familienleben schädigend trifft und darum in der Behandlung jenes Gebietes der Sittlichkeit besprochen werden wird, auch ihren Platz behauptete, für den einzelnen schwer war, christliche Ethik als Norm des Handelns festzuhalten, liegt auf der Hand; und Salvian hat das selbst auch gefühlt, wenn er spricht (Gb. 5, 18): „In hanc condicionem, immo in hoc scelus res devoluta est, ut nisi quis malus fuerit, salvus esse non possit."

b) Die Sittlichkeit der Laienchristen im Privat- und Familienleben.

Die Sklaven.

Von einem vornehmen Zeitgenossen Salvians, Sidonius Apollinaris, welcher Schwiegersohn eines Kaisers war, ist uns das

charakteristische Urteil über ein von ihm angehörtes Gespräch überliefert: „Verba erant dulcia, iocosa, fatigatoria; praeter ea quod beatissimum, nulla mentio de potestatibus aut de tributis (nach Hauck 18 Anm. 6)“. Es galt wohl also in jener Zeit als taktvoll, die politischen Dinge in der Unterhaltung nicht zu berühren. Welcher Art war denn nun das private Leben der Römer, dessen Frieden nicht durch die Erinnerung an die Kalamitäten des öffentlichen Lebens gestört werden durfte? Die Beantwortung dieser Frage soll uns jetzt beschäftigen. Salvians Plerophorie beantwortet sie, wie wir oben schon sahen, einfach so (Gb. 3, 44): „Praeter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud paene omnis coetus Christianorum quam sentina vitiorum“? Die „vitia“ im Familienleben hatten ihre Voraussetzung damals vor allem in der trotz des Christentums blühenden Sklavenwirtschaft (vgl. Hauck 68). Die Zahl der Sklaven nahm wegen der vorhin geschilderten Degradation der Kleinbauern in den Sklavenstand eher zu als ab. Von Sklavenfreilassungen erzählt Salvian nichts Näheres und streift nur einmal die rechtliche Stellung der liberti als solche (Ec. 3, 31—34). Herren und Sklaven beurteilt Salvian besonders und gibt den letzteren den Vorzug wegen ihrer geringeren Verantwortlichkeit. Er läßt durchblicken, daß er damit dem gemeinen Urteil entgegentritt, und will auch gar nichts an den Sklaven loben, nur ihre Herren sittlich noch geringer als sie einschätzen (Gb. 4, 29): „Malos esse servos ac detestabiles satis certum est. sed hoc utique ingenui ac nobiles magis execrandi, si in statu honestiore peiores sunt.“ Das Christentum jener Tage änderte an der sozialen Stellung der Sklaven nichts. Man schalt auf ihre sittliche Versunkenheit (Gb. 4, 13): „Ex servis enim fures ac fugitivi sunt, ex servis gulae ac ventri iugiter servientes“, aber ihre Notlage zu ändern, daran dachte niemand. Wie Keulenschläge müssen daher Salvians Worte auf diese Verhältnisse getroffen haben: der Hunger zwinge sie zum Diebstahl (Gb. 4, 11): „servi, si fures sunt, ad furandum forsitan egestate coguntur: quia, etiamsi stipendia usitata praestentur, consuetudini haec magis quam sufficientiae satisfaciunt et ita implent canonem, quamquam non explent satietatem“,

die Mißhandlung durch die Sklavenaufseher (Gb. 4, 15: „quia ad fugam servos non miseriae tantum, sed etiam supplicia compellunt. pavent quippe actores pavent silentarios pavent procuratores, prope ut inter istos omnes nullorum minus servi sint quam dominorum suorum: ab omnibus caeduntur ab omnibus conteruntur .... multi servorum ad dominos suos confugiunt, dum conservos timent“), verleite sie zur Flucht und zu ihrem verlogenen Wesen (Gb. 4, 16): „Ad mendacium nihilominus atrocitate praesentis supplicii coartantur, siquidem, dum tormentis se volunt eximere, mentiuntur.“ Auch ihre Begehrlichkeit sei die Schuld der Herren, die die Sklaven oft hungern ließen, während sie selbst in allen möglichen Genüssen schwelgten (Gb. 4, 16—17): „Magis desiderat saturitatem qui famem saepe tolerarit. sed esto, non perferat famem panis, famem certe perfert deliciarum, et ideo ignoscendum est, si avidius expetit quod ei iugiter deest. tu vero nobilis tu vero dives, qui omnibus bonis affluis usw.“ Daher sei es auch nicht verwunderlich, daß Parvenüs aus dem Sklavenstande, statt an der sittlichen und sozialen Hebung des Standes ihrer Geburt zu arbeiten, sich den Genüssen der Reichen hingäben und womöglich ihre Abstammung zu vertuschen suchten (Gb. 4, 22): „Quidam enim ex servis nobiles facti aut paria aut maiora fecerunt. sed hoc tamen imputari servis nequaquam potest, quod quibusdam servilis condicio tam feliciter cessit.“ Weiß daher Salvian auch nichts an den Sklaven zu loben als etwa den Gehorsam aus Furcht vor Schlägen (Gb. 6, 68): „Aut sicut corrigi ad praesens etiam nequissimi quique servorum solent, modestiam saltim ac disciplinam terror extorsit“, oder das sehr begreifliche Freisein von Herrensünden wie Mord (Gb. 4, 23): „homicidia quoque in servis rara sunt terrore ac metu mortis, in divitibus adsidua spe ac fiducia impunitatis“, oder der Haremswirtschaft (Gb. 4, 28): „Numquid aliquis ex servis turbas concubinarum habet, numquid multarum uxorum labe polluitur? usw.“, womit aber noch nicht zugleich gegeben ist, daß die Sklaven in bezug auf das sechste Gebot unanstößig gelebt haben, so meint er doch die Herren wegen ihrer Lasterhaftigkeit trotz

ihrer bevorzugten sozialen Lage unter die Sklaven stellen zu müssen.

Licht- und Schattenseiten im sittlichen Leben der übrigen Volksklassen.

Gerade die besitzenden Klassen, besonders in ihrem männlichen Teil, werden von Salvians furchtbar abfälligen Urteil, das oben am Eingang dieses Abschnittes zitiert ist, getroffen. Es ist nun aber charakteristisch, daß Salvian gegenüber dem gemeinen Urteil über die Sklaven keine Ausnahme machen kann und keine Sklaven von tadelloser Lebensführung anzuführen weiß, während er bei seinem Urteil über die höheren Schichten des Volkes immer wieder von seiner Gerechtigkeit gezwungen wird, solche Ausnahmen gelten zu lassen. Diese Ausnahmen sittlichen Lebens in der weit und breit herrschenden Unsittlichkeit haben für uns ein besonderes Interesse vor den Beispielen sittlicher Versunkenheit im damaligen häuslichen Leben und sollen darum auch zuerst zur Sprache kommen. Vor allem ist in dem Adel jener Zeit noch ein gut Teil sittlichen Haltes vorhanden gewesen und hat den Stolz dieses Standes gebildet, so daß grobe Laster dort die Heuchelei zu ihrem Bestehen erforderten (Gb. 3, 54): „Quis enim vel nobilium omnino vel divitum horrens crimina? quamvis in hoc fefellerim; multi enim horrent sed paucissimi evitant. in aliis quippe horrent quod in se semper admittunt, mirum in modum et accusatores eorundem criminum et exsecutores. exsecrantur publice quod occulte agunt, ac per hoc, dum damnare se ceteros putant, ispos se magis propria animadversione condemnant." Vielleicht war der Vorwurf dieses „occulte" Sündigens mit noch mehr Recht, als dem eigentlichen Adel, der Geldaristokratie zu machen, die damals dem Geburtsadel an Ansehen ziemlich gleichstand (Gb. 3, 53): „Sed aut idem sunt nobiles qui et divites, aut si sunt divites praeter nobiles, et ipsi tamen iam quasi nobiles, quia tanta est miseria huius temporis, ut nullus habeatur magis nobilis quam qui est plurimum dives." Jedenfalls sieht sich Salvian, so sehr er auch das uneingeschränkte Lob des Adels im Munde seiner Gegner: „omnis

nobilitas ab his sceleribus immunis est" (Gb. 3, 51) als unrichtig zu erweisen sucht, doch genötigt, sich mit sittlich tadellosen Adligen auseinanderzusetzen (Gb. 3, 56): „Sed cogitat forte aliquis de hoc numero: ego iam ista non facio. laudo, si non facis, sed tamen forte ante fecisti, et non est nunquam omnino fecisse facere cessasse. quod si ita esset, quid proderat tamen, unum a scelere desistere." Außerdem scheinen die „paucissimi quidam" in Gb. 3, 44 doch nicht so ganz wenige gewesen zu sein, da fast hinter jeder Gesamtverurteilung eine korrigierende Einschränkung kommt (vgl. z. B. 4, 11. 13. 17. 27 usw.). Das Wichtigste hierbei ist, daß es nicht nur Mönche sind, die wegen ihrer sittlichen Lebensführung Salvians Beifall finden. Neben der schon früher erwähnten Stelle Gb. 7, 14 über die „perpauci ferme sancti" unter den Aquitanern weist Gb. 4, 61—62 mit Bestimmtheit auch auf sittlich ernste Laienchristen hin: „Quamvis id ipsum tamen, ut ante iam diximus, non de omni penitus Romani populi universitate dicamus — excipio enim primum omnes religiosos, deinde nonnullos etiam saeculares religiosis pares aut, si id nimis grande est, aliqua tamen religiosis honestorum actuum probitate consimiles — ceteros vero aut omnes aut paene omnes magis reos esse quam barbaros." Auch gab es solche nach Salvians Zeugnis außerhalb des Adels (Gb. 4, 27): „Non dubito ex his plurimos, qui aut sunt nobiles aut videri nobiles volunt, superbe et aspernanter accipere, quod, dum consideramus haec talia quae locuti sumus, minus flagitiosos diximus servos quosdam esse quam dominos. sed cum ego hoc non de omnibus, sed de his, qui tales sunt praedicaverim, nullus irasci omnino debet, qui nequaquam se talem esse cognoscit." Selbst wenn das „velle nobilem videri" hier anders, nämlich als auf scheinheilige Adlige bezüglich, zu deuten wäre, so ist es doch wahrscheinlich, daß es damals sittlich unanstößige Lebensführung auch außerhalb des Adels gab. Deutlich aber zeigt die zuletzt zitierte Stelle, daß Salvian sich einer verhältnismäßig großen, über seine Vorwürfe sittlich entrüsteten Opposition gegenüber wußte. Auf diesen sittlich ernsten Laienchristen, mochten sie auch noch so gering an Anzahl sein im

Vergleich mit den übrigen Massen, ruhte für die nächste Zukunft die Hoffnung einer gesunden Entwicklung des damaligen Christentums.

Freilich bildeten diese gesunden Elemente selbst mit Einschluß der Asketen nur einen verhältnismäßig kleinen Bruchteil der damaligen christlichen Laienwelt. Das sieht man aus der Art und Weise, wie Salvian sie bei der Schilderung der sittlichen Zustände Aquitaniens (Gb. 7, 8—22 insbesondere 7, 14 vgl. in voriger Nr. S. 62) und Afrikas (Gb. 7, 54 ff. insbesondere 7, 58: „Exceptis enim paucissimis dei servis, qui fuit totum Africae territorium quam domus una vitiorum?") erwähnt; das sagt er auch ausdrücklich als für seinen ganzen Beurteilungsbereich gültig Gb. 6, 5: „Nam quomodo non beatam arbitraremur, si mediam plebis partem haberet innoxiam, quam paene totam nunc esse plangimus criminosam?" Was nun diese überwiegende Masse der Schlechten anbetrifft, so gibt Salvian bei nüchternerer Betrachtung derselben auch selbst die Übertreibung wieder auf, die er Gb. 3, 45 ausgesprochen hat, daß unter ihnen leichter ein mit allen Lastern zugleich Behafteter aufzufinden sei als einer, der nicht alle groben Sünden sein eigen nenne (Gb. 6, 6): „Nam aut plurimi tales sunt aut certe, quod non minus criminosum est, cupiunt tales esse et laborant actu malorum operum non impares videri; ac per hoc, etiamsi minora mala faciunt, quia minus possunt, non minus tamen mali sunt, quia nolint minus esse, si possint." Welches waren denn nun die Nachtseiten des sittlichen Lebens dieser Leute? Zwei hauptsächlich sind es, die Salvian in immer neuen Wendungen geißelt: die Geldgier, das alte römische Laster der „avaritia", und die Sünde, die den Totengräber aller untergehenden Nationen spielt: die Unzucht. Alle übrigen Sünden, die Salvian Gb. 3, 44 nennt, auch das „homicidium", mit dem wohl vornehmlich die rohe Behandlung der Sklaven (vgl. oben) und der freien Kolonen (vgl. oben a. a. O., vgl. Haemmerle II, 41 f.) seitens ihrer Herren gemeint (vgl. Gb. 4, 23) ist, sind eigentlich nur Begleit- und Folgesünden dieser beiden Hauptlaster. Ihre sittlich zerstörende Wirksamkeit offenbarte sich nach Salvians Zeugnis gerade in ihren Wirkungen auf

das sittlich-soziale Leben, wie es durch Familien- und Freundschaftsbande bestimmt wird. Was die „avaritia“ anlangt, so ist hier nicht nur an die Treulosigkeit zu erinnern, die, wie wir oben sahen, gewissenlose „patroni“ gegen die sich ihnen als Klienten anvertrauenden Kleinbauern übten, sondern vor allem an die unlauteren Übervorteilungen, die die Kapitalisten gegen die sich zuschulden kommen ließen, die äußerlich ihre Freunde und nächsten Verwandten waren. Es blieb da nicht bei einer neidischen, mißgünstigen Gesinnung, die Salvian Gb. 3, 33 rügt: „Invidiam procul esse iussit Christus a nobis. at nos e contra non extraneis tantum sed etiam proximis invidemus, nec solum inimicos sed etiam amicos nostros livore perfundimus“, sondern kam zu Schikanen aller Art, die wohl auch oft den Deckmantel staatlicher Steuerexekutionen trugen (Gb. 5, 16 f.): „Omnes paene Romani se mutuo persequantur ... illud est gravius, quod nec propinqui quidem propinquitatis iura conservant ... quis non bonum alterius malum suum credit? ... parum alicui est si ipse sit felix, nisi alter fuerit infelix. (§ 17) iam vero illud quale, quam saevum quam ex hac ipsa impietate descendens, quam alienum a barbaris quam familiare Romanis, quod se invicem exactione proscribunt“ (vgl. noch Gb. 7, 92). Das abschreckendste Bild solcher Habsucht, die selbst ganz freiwillig geschenktes Vertrauen mit Füßen zu treten imstande war, entrollt Salvian Gb. 5, 56 vor unseren Augen: „Esto iuxta te, quicumque ille es, vicini stare non valeant, esto pauperes habitare non possint, esto sis persecutor multorum inopum vastatorque miserorum, esto adflictor omnium, dummodo extraneorum: tandem quaeso, vel tuis parce, et si non omnibus tuis, quia etiam hoc forsitan onerosum tibi et grave iudicas, si tuis omnibus parcas, parce saltim vel illis tuis, qui te non affinibus tantum aliis aut propinquis, sed personis etiam devinctissimis et pignoribus carissimis praetulerunt. et quid dicam pignoribus ac filiis? praetulerunt te etiam animabus paene ac spebus suis, non quidem laudabiliter, et errorem suum qui ita egit ipse cognoscit. sed quid ad te tamen, cui hoc ipsum praestitit, quod erravit? hoc enim plus ei debes, quia dilectionis tuae

nimietate peccavit. caecus quidem factus est affectu tuo et notatur a cunctis atque reprehenditur: sed tamen tu hoc magis ei obnoxius factus es, quia se ab omnibus fecit pro tuo amore culpari." Wenn ein bekehrter „saecularis", an den diese Worte Salvians gerichtet sind, zu einer solchen Handlungsweise fähig war, dann muß jene Zeit in der Tat so liebearm gewesen sein, daß ihr der Appell an die Weisungen des Herrn über die Stellung des Christen zum Nächsten als „delirare" (Gb. 3, 35) erschien. Aber wie herbe Ironie klingt es, wenn man dazu hört, daß Leute damals den Namen des Heilandes beständig im Munde führten, auch bei ihren — Sündentaten (Gb. 4, 71 ff.): „Quis est omnino hominum saecularium praeter paucos, qui non ad hoc semper Christi nomen in ore habeat ut perieret? unde etiam pervulgatum hoc fere et apud nobiles et apud ignobiles sacramentum est: ‚per Christum quia hoc facio', ‚per Christum quia hoc ago', ‚per Christum quia nihil dicturus sum', ‚per Christum quia nihil aliud acturus sum' ... (§ 72) nam in tantum apud plurimos nomen hoc parvi penditur, ut numquam minus cogitent quippiam facere quam cum se iurant per Christum esse facturos. ... (§ 73) denique multi non otiosas tantummodo res et aniles sed etiam scelera quaedam se iurant per Christi nomen esse facturos. hic enim loquendi usus est talibus: ‚per Christum quia tollo illud', ‚per Christum quia caedo illum', ‚per Christum quia occido illum'." Also nicht nur die Formel eines leichtsinnigen Schwurs, nein, eine Art des Fluchens war die Berufung auf Christus damals. Denn man wird annehmen müssen, daß Salvians Worte (Gb. 4, 73): „ad hoc res recidit, ut, cum per Christi nomen iuraverint, putent se scelera etiam religiose facturos", nur ironisch sind. So ist meines Erachtens auch die berüchtigte, schon in früherem Zusammenhang einmal erwähnte Geschichte zu verstehen (Gb. 4, 74—75), in der Salvian von dem „praepotentior", bei dem er für einen „pauper" Fürsprache eingelegt hatte, folgende Antwort bekam: „Juravi res illius a me esse tollendas. vide ergo an possim vel debeam non efficere quod etiam interposito Christi nomine me dixi esse facturum", und sich nun „audita religio-

sissimi sceleris ratione" schweigend fortmachte. Nicht hat die „frevelhafte Rede" den Mönch eingeschüchtert, so daß er keine rechte Antwort fand (Hauck 77 und dort Anm. 4), sondern aus den Worten des „praepotentior" hörte Salvian den bewußten, lästernden Spott gegen das Christentum heraus und ging darum, die Erfolglosigkeit seines Vorhabens einsehend, schweigend hinweg.

Geradezu auflösend wirkte in jener Zeit auf das sittliche Leben in Haus und Familie die Unzuchtsünde in jeder Gestalt. Von seinem Heimatland Gallien ist es Aquitanien, aus dem uns Salvian konkrete Einzelbilder solches Sündenelends gibt (Gb. 7, 15—16); und diese werden ergänzt durch die Schilderung der sexuellen Verirrungen in Karthago und Afrika überhaupt (Gb. 7, 65—83). Dadurch erhält man eine Vorstellung von diesem Elend, wie es damals nach Salvians Zeugnis hin und her im Reiche, besonders in den Städten geherrscht hat (Gb. 7, 67). Am beklagenswertesten waren die durch die Haremswirtschaft zerrütteten Eheverhältnisse (Gb. 7, 16—20): „Apud aquitanicas vero quae civitas in locupletissima ac nobilissima sui parte non quasi lupanar fuit? quis potentum ac divitum ... coniugi coniugii fidem reddidit? ... quis non coniugem in numerum ancillarum redegit? ... (§ 17) habuerunt quidem multae integrum ius dominii, sed nulla ferme impollutum ius matrimonii ... haud multo enim matrona abest a vilitate servarum, ubi pater familias ancillarum maritus est ... (§ 19) cum haec ita essent, quales putent fuisse illic familias, ubi tales erant patres familias? quantam servorum illic corruptelam, ubi dominorum tanta corruptio? ... (§ 20) quantam illic putamus fuisse labem familiarum, ubi domini erant impuritatis exemplum? ... quia parere impudicissimis dominis famulae cogebantur ... intellegi potest quantum caenum impudicarum sordium fuerit, ubi sub impurissimis dominis castas esse, etiamsi voluissent, feminas non licebat." Hier sieht man, die rechtliche Hausfrau war in ihrer Stellung degradiert und die Achtung der Herrschaft gegenüber den Sklavendirnen aufs höchste gefährdet. Mag man nun auch sagen, daß diese Lebensweise die vorchristliche römische Tradition des vornehmen Haushalts hinter sich hatte, so beweist

dies doch gerade, daß Salvian recht hat mit seinem Vorwurf, daß damals vielfach heidnischer Lebenswandel mit orthodox-christlichem Bekenntnis Hand in Hand ging (vgl. die früheren diesbezüglichen Ausführungen und z. B. Gb. 4, 61: „Quantum ad legem divinam pertinet, dico nos sine comparatione meliores [sc. quam barbaros]: quantum ad vitam ac vitae actus, doleo ac plango esse peiores"). Welche Kindererziehung mußte die Frucht solchen Familienlebens sein! Daß Salvian den Reichen anrät, ihre Kinder in asketischem Christentum zu erziehen (Ec. 1, 15—22) und ihnen keinen Reichtum zu hinterlassen, wird von hier aus verständlich. Das bisher Behandelte ist ein von Salvian uns mitgeteiltes konkretes Beispiel; die parallelen Behauptungen für fast die Gesamtheit der damaligen christlichen Laienwelt durchziehen ganze Bücher von „De Gubernatione Dei" (vgl. 3, 44 ff.; 4, 24—26; 7, 26 ff. usw.). Diese das Familienleben vieler vornehmer Römer zerrüttende Unzuchtssünde blieb damals jedoch nicht auf das Haus beschränkt; sie schuf sich auch ihren Wirkungskreis im öffentlichen Leben und beeinflußte so große Teile des Volkes. Salvian sagt, daß in Aquitanien gegenüber dem häuslichen Sündenelend das öffentliche Prostitutionsunwesen harmlos erscheine (Gb. 7, 15): „Minoris quippe esse criminis etiam lupanar puto. meretrices enim quae illic sunt foedus conubiale non norunt ac per hoc non maculant quod ignorant: impudicitiae quidem piaculo sunt obnoxiae, sed reatu tamen adulterii non tenentur. adde huc quod et pauca ferme sunt lupanaria et paucae, quae in his se vita infelicissima damnavere meretrices." Die Sittenschilderung von Karthago zeigt dem gegenüber ein solches Elendsbild in seinem ganzen jammer- und abscheuerregenden Umfange. Nachdem Salvian dort die glänzende Außenseite des Großstadtlebens vor unser Auge geführt hat (Gb. 7, 67 f.): „Carthaginem dico et urbi Romae maxime adversariam et in Africano orbe quasi Romam: quae mihi ideo in exemplum ac testimonium sola sufficit, quia universa penitus, quibus in toto mundo disciplina rei publicae vel procuratur vel regitur, in se habuit. (§ 68) illic enim omnia officiorum publicorum instrumenta illic artium

liberalium scholae illic philosophorum officinae cuncta denique vel linguarum gymnasia vel morum: illic quoque etiam copiae militares et regentes militiam potestates illic honor proconsularis illic iudex cotidianus et rector, quantum ad nomen quidem proconsul, sed quantum ad potentiam consul: illic denique omnes rerum dispensatores et differentes inter se tam gradu quam vocabulo dignitates, omnium, ut ita dicam, platearum et competorum procuratores, cuncta ferme et loca urbis et membra populi gubernantes", rollt er vor uns das Bild eines öffentlichen unzüchtigen Treibens auf, das aller Beschreibung spottet: die Straßen und Plätze der Stadt sind die Stätten der Unzuchtsünden, unter denen widernatürliche Laster nicht selten sind. Das Volk klatscht Beifall, während die Staatspolizei sich zurückhält (Gb. 7, 72 ff.): „Quae enim fuit pars civitatis non plena sordibus, quae intra urbem platea aut semita non lupanar? ... ut etiam qui ab hac re penitus abhorrerent tamen vitare vix possent.... (§ 76) utinam haec essent sola, quae diximus, et contenta illic virorum impuritas fuisset solis sordidarum mulierum fornicationibus inquinari. illud est gravius et scelestius, quod.... (§ 79) in urbe christiana ... viri in semet ipsis feminas profitebantur, et hoc sine ullo pudoris umbraculo ... videbat quippe hoc universa urbs et patiebatur, videbant iudices et adquiescebant, populus videbat et adplaudebat ... (§ 81) sed paucorum hoc ... iam quidem supra dixi saepissime in dei populo etiam unius facinus pestem fuisse multorum." Doch war solch Treiben in dem Umfange wie in Karthago wohl nur dort zu finden. Viel gefährlicher in ihrem unsittlichen Einfluß waren damals neben den die grausame Bestie im Menschen befriedigenden Zirkuskämpfen (Gb. 6, 10—11) vor allem die Theaterspiele (vgl. schon oben a. a. O.); denn „der Gehalt der öffentlichen Spiele war kein anderer als vordem: nach wie vor war das Theater die Domäne der Unsittlichkeit" (Hauck 66). Salvian gibt uns eine ausführliche Schilderung davon (Gb. 6, 14—25), die in den Worten gipfelt: „(§ 15) Talia enim sunt, quae illic fiunt, ut ea non solum dicere sed etiam recordari aliquis sine pollutione non possit ... (§ 16) in thea-

tris vero nihil horum reatu vacat, quia et concupiscentiis animi et auditu aures et aspectu oculi polluuntur: quae quidem omnia tam flagitiosa sunt, ut etiam explicare ea quispiam atque eloqui salvo pudore non valeat." Bedenkt man nun, daß in fast allen Großstädten des damaligen römischen Reiches — Salvian bezeugt uns dies für Trier, Mainz, Köln, die plurimae urbes Galliarum et Hispaniarum (Gb. 6, 39), Rom, Ravenna (Gb. 6, 49), Cirta und Karthago (Gb. 6, 69) — solche Volksbelustigungsstätten vorhanden waren und stark besucht wurden (Gb. 6, 38), so kann man sich eine Vorstellung davon machen, welche Flut von Unsittlichkeit durch diese Schauspiele in die Volksseele und das Volksleben geleitet wurde.

Die Lebensbetätigung der großen Massen in jener Zeit hatte wirklich so gut wie nichts mit ihrem christlichen Bekenntnis zu tun; und das trat denn auch manchmal mehr oder weniger schroff offen zutage. Oben haben wir gesehen, wie man damals den Namen Christi leichtsinnig zum Schwören und Fluchen im Munde führte. Dem stellt sich in charakteristischer Weise die Klage Salvians an die Seite, „daß der Gedanke an das göttliche Wirken in der Weltanschauung seiner Zeitgenossen vollständig fehle: alles mögliche liebten und verehrten sie, nur Gott gelte im Vergleich mit allem nichts" (Hauk 65 f.): „Si quando enim nobis prosperi aliquid praeter spem nostram et meritum deus tribuit, alius hoc adscribit fortunae alius eventui, alius ordinationi ducum alius consilio, alius magisterio alius patrocinio, nullus deo" (Gb. 7, 35). Als Salvian von dem frommen Gebaren der Vandalen vor der Schlacht erzählt, fühlt er sich zu dem Ausruf gedrängt (Gb. 7, 47): „Hic nunc requiro, quis hoc umquam a nostris partibus fecerit, aut quis non inrisus fuerit, si putasset esse faciendum? inrisus utique, sicut a nostris omnia ferme religiosa ridentur." Angesichts des sicheren Untergangs der Existenz fiel denn auch begreiflicherweise der vorher noch festgehaltene christliche Schein der Lebensführung dahin. Mit trauriger Ehrlichkeit kam die Ethik zum Durchbruch, deren Losung ist: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot." In Cirta und Karthago schwelgten die Bewohner der

Stadt in jeder Art von Ausschweifung, während die Barbaren die Städte stürmten (Gb. 6, 69—71). In Trier und Köln geschah ähnliches, zum Teil vor Salvians eigenen Augen (Gb. 6, 72 bis 79 und vgl. oben in der Einleitung). In den übrigen Städten Galliens wurde das schlechte Beispiel nur befolgt (Gb. 6, 80 bis 81). Sehr charakteristisch sind auch die Vorgänge in Trier nach der dritten Zerstörung, als zeitweilig die Barbaren zurückgedrängt waren und die beiden Kaiser (Gb. 6, 85) Honorius und Konstantius (nach Haemmerle I, 22 ff.) wohl um 420 in Gallien weilten. Damals wurde von einigen Vornehmen Triers an die Kaiser die Bitte um „circenses pro deletae urbis remedio" gerichtet. „Sie meinten, das würde am meisten zur Hebung der Stadt beitragen" (Hauck 66 und vgl. Gb. 7, 82—89). Blicken wir auf diese Beispiele heidnischer Verkommenheit in der christlichen Laienwelt, dann wird uns verständlich, wie Salvian dazu kommt, in dem Christentum, der „ecclesia", seiner Zeit statt einer „placatrix" eine „exacerbatrix dei" zu sehen (Gb. 3, 44).

II. Das Christentum der Mönche zur Zeit Salvians.

Die Ausbreitung des Mönchtums.

Diesem verweltlichten Laienchristentum gegenüber schuf sich das urchristliche Ideal begeisterte, freilich ihre Aufgabe mehrfach karikierende Vertreter in den Asketen. Diese waren schon seit wenigstens 50 Jahren eine geschichtliche Macht in der Umgebung Salvians, als dieser die Feder zur Abfassung seiner Hauptwerke ergriff (Hauck 50 ff.). Asketen gab es hin und her im ganzen römischen Reiche. Durch die Betrachtung des Lebens des Salvian selbst ist das Vorhandensein des Mönchsordens von Lerinum, dem er angehörte (vgl. oben die Einleitung), sichergestellt. Die häufigen Male, wo Salvian ohne geographische Näherbestimmung von den „sancti" oder „religiosi", den „veri ac fideles Christiani" spricht (Gb. 1, 7—16; 4, 32—33. 62; 5, 18. 52—56; Ec. 2, 2. 6. 9—14. 25—36. 60—65 u. a. 3, 21—32. 35—39. 59—60; 4, 1—2. 28—29. 34—36; Ep. 1, 1—11; Ep. 4, 7. 12; Ep. 5, 1—6; Ep. 9, 6—12), zeigen deutlich, daß es in Gallien viele und darunter auch viele weibliche Asketen gegeben

hat. In Afrika speziell setzt Salvian „paucissimi dei servi“ voraus, die dort in der fast allgemeinen groben Unsittlichkeit eine gute Ausnahme bilden (Gb. 7, 58 und vgl. 8, 15—22). Im Zusammenhang seiner Schilderung der sittlichen und religiösen Zustände Afrikas gibt uns unser Autor eine wichtige Andeutung über die Ausbreitung und Ansiedlungsweise der Mönche in Afrika und im dort nächsten Teil des Orients (Gb. 8, 21 f.): „Non sine causa itaque illud fuit, quod intra Africae civitates et maxime intra Carthaginis muros palliatum et pallidum et recissis comarum fluentium iubis usque ad cutem tonsum videre tam infelix ille populus quam infidelis sine convicio atque execratione vix poterat, et si quando aliquis dei servus aut de Aegyptiorum coenobiis aut de sacris Hierusalem locis aut de sanctis heremi venerandisque secretis ad urbem illam officio divini operis accessit, simul ut populo apparuit, contumelias sacrilegia et maledictiones excepit“. Ägyptische Klöster (coenobia), wohl ebensolche bei Jerusalem (sacra loca) und Asketenkolonien in der (wohl libyschen) Wüste (sancta heremi venerandaque secreta) werden hier erwähnt. Von solchen afrikanischen bzw. orientalischen Mönchen erzählt Salvian nichts, die sich der Askese widmeten, ohne ihren Hausstand und ihre Familie aufzugeben. Er weiß jedenfalls dort nur von Asketen, die in den „coenobia“ oder in den „sacra loca“ oder in der Wüste wohnen. Aber daneben setzt Salvian ausdrücklich solche Asketen voraus, die ihre äußere Stellung in der Welt durchaus nicht aufgaben. Die Richtigkeit dieser Behauptung beweist sich durch Salvians Klagen, daß auch die „sancti“ nicht auf ihren Reichtum verzichten, sondern die Annehmlichkeit desselben im eigenen Hausstand immer noch weiter genießen wollen, ja sogar auch noch auf oft geradezu verwerfliche Vermehrung ihres Vermögens bedacht sind (vgl. z. B. Gb. 5, 52—56; Ep. 9, 9—11; E. 2, 1—2. 60—65. 12. 26—36; 4, 28—29 u. ö.). Der Zweck seiner Schrift Timotheus ad Ecclesiam (vgl. oben in der Einleitung) ist nicht zum kleinsten Teile der, den „religiosi“ das Gewissen zu wecken, „qui licet religionem professi sint, tamen divitias non relinquunt“ (Ec. 2, 12). Zwar sind diese Klagen Salvians ganz allgemein gehalten und

nicht speziell auf die Asketen Galliens zugespitzt, aber die ganz verrotteten sittlichen Zustände in Afrika (vgl. oben) machen es wahrscheinlich, daß es dort nur solche Asketen gab, die ganz aus dem weltlichen Leben ausgeschieden waren. Zieht man nun in Erwägung, daß Salvian in Gallien und in erster Linie doch für Gallier geschrieben hat (vgl. oben in der Einleitung), so wird deutlich, daß hauptsächlich doch wohl in seinem Heimatland nach seiner Kenntnis der Verhältnisse die Asketen nicht in der Zahl der Bewohner der Klöster aufgingen. Aus allen Klassen der Bevölkerung gingen damals Mönche hervor, auch aus vornehmem Stande (vgl. Gb. 4, 32—33 und die oben genannten Stellen über „reiche Asketen", und über Salvian selbst vgl. oben die Einleitung). Von weiblichen „religiosae", Witwen und Jungfrauen, berichtet Salvian Ec. 2, 25—36; 3, 59; 4, 34; Ep. 5, 1—6; Ep. 9, 11; Ep. 4, 12, erzählt aber nichts von Nonnenklöstern. Obgleich es nun aber damals nach Salvian Josefsehen gab, die wohl mit Aufrechterhaltung des gemeinsamen Hausstandes geführt wurden (Ec. 2, 28—29, vgl. Salvians eigene Ehe [Ep. 4, 12], bei der ein äußeres Zusammenleben der Gatten nach Salvians Anstellung in Massilia nicht ausgeschlossen ist [Ep. 4 Überschrift]; vgl. oben in der Einleitung), obgleich er von Witwen (Ec. 2, 26—27) und Jungfrauen (Ec. 2, 30—36) weiß, die im eigenen Hausstand unabhängig lebten (vgl. auch Ec. 2, 60—65), so ist daraus doch nicht der Schluß zu ziehen, daß es damals keine Frauenklöster gegeben habe. Denn gerade dieser Mangel wäre dann wohl von Salvian als Mißstand gerügt worden. In Wirklichkeit hat es ja auch damals Frauenklöster gegeben, und Salvians Gattin Palladia hat wohl selbst in einem solchen gewohnt (vgl. oben in der Einleitung).

Das selbstbewußte und in der Hauptsache auch wirklich tiefer erfaßte Christentum der Asketen.

Inwiefern haben wir nun in den Asketen jener Tage die Vertreter eines wahreren, ursprünglicheren Christentums vor uns? Zunächst darum: Hier war die christliche Religion, mochte sie noch so falsch verstanden sein, wirklich Lebensideal. Hier war

wirklich religiös-sittliches Streben vorhanden. Dessen waren sich auch alle, die zu dieser Richtung gehörten, bewußt, daß sie die „wahren" Christen (vgl. z. B. Gb. 1, 7) in der empirischen Kirche seien (Ec. 2, 13): „De illis enim, qui expediti omnibus sacrinis salvatoris viam sequuntur et dominum Jesum Christum non sanctitate tantum sed etiam paupertate mercantur, nihil est quod dici possit, nisi illud tantum, quod etiam propheta dixit (Ps. 138, 17 nach LXX): mihi autem nimis honorificati sunt amici tui, deus. hos enim ego omnes non aliter quam imitatores Christi honoro non aliter quam Christi imagines colo non aliter quam Christi membra suspicio, et ad hoc tantum illorum memini, ut eorum memoria dignus fiam." In aller äußeren Not wollten sie nur die Begünstigung ihres Ideals der Weltflucht sehen (Gb. 1, 8): „Superfluum autem est, ut eos quispiam vel infirmitate vel paupertate vel aliis istiusmodi rebus existimet esse miseros, quibus se illi confidunt esse felices; ... humiles sunt religiosi, hoc volunt; pauperes sunt, pauperie delectantur; sine ambitione sunt, ambitum respuunt; inhonori sunt, honorem fugiunt; lugent, lugere gestiunt; infirmi sunt, infirmitate laetantur." Selbstverständlich sind nach Salvian die Mönche, abgesehen von Heuchlern (Gb. 5, 52—56), von den groben Sünden, die er an den Laienchristen rügt, ausgeschlossen (vgl. z. B. Gb. 4, 62; 7, 58).

Dies selbstbewußte sittlich-religiöse Streben der Mönche hatte seinen Grund in einem wirklich tieferen Verständnis des Evangeliums von Christo. Dies kann man an dem Beispiel des Salvian selbst erkennen. Ein Blick in die Werke Salvians lehrt, daß diese bessere Erkenntnis von den Mönchen wohl durch gründliches und dabei praktisch-erbauliches Schriftstudium erworben ist (vgl. vor allem oben in der Einleitung). Dabei war die allegorische Exegese wohl auch in Mißkredit gekommen, denn Salvian z. B. wendet sie nicht an und verzichtet an einer Stelle ausdrücklich auf den „tieferen Schriftsinn" (Ec. 1, 34): „praeter illam, quae in mysterio latens maior est multo ac terribilior divinorum verborum — er spricht über Jak. 5, 1 — severitatem, sufficere ad metum ac tremorem omnibus puto illa, quae

prompta sunt". Überhaupt gibt Salvian eine verhältnismäßig sehr korrekte Exegese der Schrift, die freilich mitunter tüchtige Übersetzungsfehler nicht ausschließt (vgl. Zschimmer 87 f.). Was nun Salvians Verständnis des Evangeliums inhaltlich anlangt, so merkt man es bei der Lektüre seiner Schriften, dort fühlt er sich in seiner Polemik am sichersten, wo er den Undank und die Mißachtung bekämpft, die gegen den Gott sich richtet, der aus Liebe zu der sündigen Menschenwelt sich im Fleisch geoffenbart und liebend bis zum Tode am Kreuz unter der Menschensünde gelitten hat (Ec. 2, 4 f.): „Addo autem post ista omnia (sc. die Schöpfungs- und Erhaltungsgaben Gottes), quod idem dominus, qui te primum munere suo genuit, postea etiam passione salvavit, quod propter te, o homo, terram ac lutum, immo exiguam terrae ac luti partem, rerum universarum dominus terras adiit, ex carne pariter et in carne processit, humiliatus usque ad humani exordii pudorem et pannorum inluviem et praesepii vilitatem, tolerans indignas se vitae istius passiones edendi bibendi, somni vigiliarum aegras vicissitudines et caducae istius conversationis contumeliosas necessitates, ipsam denique hominum circa se conversantium faetidam commorationem, populos peccatorum sordentium luto oblitos, semper malae conscientiae admissis reos, turpium ex se actuum nidorem exalantes et ideo caelestium praeceptorum incapaces nec sustinentes sacri fulgoris iubar, quia caligantes peccatis oculos splendor divini luminis obruebat. (§ 5) nec solum hoc, sed post haec omnia adde protervas superbientis populi contradictiones adde convicia adde maledicta, inpiam insectionem testimonium falsum, iudicium cruentum inrisiones populi, sputa verbera, acerbissimas quidem poenas sed indignitates poenis acerbiores, coronam spineam aceti poculum cibum fellis, damnatum ab hominibus dominum universorum pendentem in patibulo humani generis salutem deum terrenae condicionis lege morientem." Daß Salvian „hier Ausdrücke gebraucht, die zwischen Gott und Christus kaum(?) noch einen Unterschied bestehen lassen", ist zweifellos (Zschimmer 86 und

Anm. 2), ja noch mehr, er vollzieht die Gleichung „Gott-Jesus" ganz und restlos. Aber daß diese Ausdrücke „schwerlich von Athanasius gebilligt werden würden", ist irrig (gegen Zschimmer); denn der Rest von Subordination, den auch Athanasius noch innerhalb der Trinität annehmen zu müssen gemeint hat, hat nach ihm nur innertrinitarische Bedeutung und kommt im Blick auf die Menschenwelt nicht in Betracht (nach Loofs DG. 3. Aufl. § 32, 3b; vgl. Seeberg DG. I., § 20, 3bδ). Auch in Salvians Hauptwerk, De Gubernatione Dei, tritt seine Schätzung Christi als des allein wahren Gottes aufs stärkste hervor: Gb. 4, 71—75 hat Salvian darüber geklagt, daß lästerlicher Mißbrauch mit dem Namen Christi bei leichtsinnigen Schwüren und Flüchen getrieben werde, und stellt dann die Behauptung auf, daß die Heiden durch ihren Mißbrauch ihrer Götternamen nicht im entferntesten sich so versündigten wie die Christen durch den Mißbrauch des Namens Christi. Dies begründet er so (Gb. 4, 77): „Quanto minore peccato illi per daemonia perierant quam nos per deum! quanto minoris criminis res est Iovis nomen ludificare quam Christi! ibi homo est mortuus, per quem iuratur: hic deus vivus, qui perieratur: ibi nec homo ullus, hic deus summus usw." Ja, daß Salvian „in der Frage der Christologie" nicht nur „ganz auf dem orthodoxen Bekenntnis steht" (Zschimmer s. o.), sondern daß er in der innerlichsten Weise „religiös" für die Wahrheit der Gottheit des Menschen Jesus interessiert ist, zeigt die herrliche Ausführung in Gb. 6, 26. Der Gedanke daran, daß Christen der Ansicht sind, Theaterbesuch und Christentum lasse sich vereinigen, veranlaßt Salvian dort zu den begeisterten Worten: „Videlicet hoc nos pro nobis in carne natus salvator noster edocuit: hoc vel per se ipsum vel per apostolos praedicavit. propter hoc humanae nativitatis verecundiam subiit et contumeliosa terreni ortus principia suscepit: propter hoc in praesepio iacuit, cui servierunt angeli, cum iaceret: propter hoc involvi se pannorum crepundiis voluit qui caelum regebat in pannis: propter hoc in patibulo pependit quem pendentem mundus expavit." Hier haben wir wahrlich nicht Übertreibung ortho-

doxer Lehrformeln vor uns, sondern lebendigste religiöse Leidenschaft für die individuell angeeignete christliche Wahrheit.

Ihre bessere Gotteserkenntnis und tiefere Sündenerkenntnis mit ihren Schranken.

Dieses wahrhaft christliche Verständnis des Zentrums des Evangeliums, mit dem Salvian unter der Mehrzahl der Asketen doch wohl nicht allein stand, beeinflußte begreiflicherweise auch seine übrige christliche Erkenntnis, wenigstens ansatzweise. Dies tritt am stärksten hervor in der Gotteslehre. Salvian kennt und benutzt den durch die griechische Philosophie dargebotenen Gottesbegriff, nach dem Gott dualistisch der Erscheinungswelt gegenübersteht und sein Wesen durch Negationen des Sinnlichen beschrieben wird (Loofs DG. § 26, 1a; 5, 3c). Anthropopathismen in der Bibel, z. B. die Aussage, daß Gott etwas bereue, sind auch ihm ein Anstoß (Gb. 1, 32): „'Paenituit ergo deum', inquit scriptura sacra, 'quod hominem fecisset in terra', non quod deus huic sit obnoxius motui aut ulli subiaceat passioni, sed sermo divinus ad insinuandam plenius nobis veram scripturarum intellegentiam, quasi humano nobiscum affectu loquens, sub nomine paenitentis dei vim demonstravit irati; ira est autem divinitatis poena peccantis." Aber dieser „deus impassibilis" tritt in Salvians Gedanken zurück hinter den „deus iuxta misericordiam" (Ec. 4, 19), den er durch den Blick auf den geschichtlichen Christus kennt. Er, der Gott der Offenbarung, tritt ihm in der alttestamentlichen Heilsgeschichte entgegen (Gb. 1, 27—60 passim), in der Salvian auch die stärksten Anthropomorphismen nicht umzudeuten versucht (Gb. 1, 43): „Adde huc erudiendae gentis officio descendentem ad terras deum, adcommodantem se terrenis visibus deum filium, innumerae multitudinis plebem in consortium divinae familiaritatis admissam ... adde huc tonitrua, adde fulgura terribiles bucinarum caelestium sonos ... loquentem comminus dominum, legem divino ore resonantem, incisas digito dei litteras apices paginas, saxeum volumen, discentem populum et docentem deum ac mixtis

paene hominibus atque angelis unam caeli ac terrae scholam." Wie hier im Blick auf die Vorgänge an und auf dem Sinai Gott als der menschwerdende „deus filius" erscheint (vgl. 1 Ko. 10, 3—4), so begnügt sich Salvian auch überhaupt nicht mit der Behauptung des teleologischen Vorsehungsglaubens im Anblick der gegenwärtigen Welt, wie er ihn durch die pantheistische Philosophie vertreten sah (Gb. 1, 1—5) und auch selbst seinen ungläubigen Zeitgenossen gegenüber stark zu betonen Anlaß hatte (Gb. 1, 19): „Quis tam expers humanae intellegentiae est et huius ipsius de qua loquimur veritatis alienus, qui non agnoscat ac videat pulcherrimum mundi opus et inaestimabilem supernarum infernarumque rerum magnificentiam ab eodem regi a quo creata sit!" Daß Gott als Geschichtslenker die Ziele seines Heilsplanes verfolgt, das ist der Grundgedanke, der der Apologie Salvians in Buch 1 und 2 zugrunde liegt, und dessen Richtigkeit in der individuellen Anwendung auf die Gegenwart die folgenden Bücher dartun wollen (vgl. oben die Einleitung). Diesen geschichtslenkenden Gott erkennt Salvian dort als den, der nicht den Tod, sondern nur die Besserung des Sünders will (Gb. 4, 10): „Clementissima enim ac benignissima castigatione mavult nos corrigere quam perire" (vgl. Gb. 1, 48. 58; 4, 34 u. a.). Ja seine begeisterte teleologische Weltanschauung selbst (Gb. 4, 42—44) hat Salvian auf den Glauben an die geschichtliche Offenbarung Gottes in Christo gegründet und spricht mit Paulus (Röm. 8, 32): „Deus filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum. quomodo non etiam cum illo omnia nobis donavit" (Gb. 4, 45 Ende). Hier zeigt sich auch, daß Salvian kein modalistischer Monarchianer ist, wie man bei der Stärke, mit der er die Identität Gottes und des geschichtlichen Jesus betont, leicht versucht ist zu denken (vgl. oben). Er verwertet bewußt und offenbar religiös interessiert das Verhältnis des „pater" und „filius" in Gott (Gb. 4, 46): „Evidens quippe res est, quod super affectum filiorum nos deus diligit, qui propter nos filio suo non pepercit. et quid? plus addo, et hoc filio iusto et hoc filio unigenito et hoc filio deo: quid amplius dici potest?" In der Trinitätslehre Salvians können, wenn man will,

schon Augustinische Einflüsse bemerkt werden (vgl. Loofs DG. § 48, 3).

Das zuletzt angeführte Zitat aus Salvian schließt mit den Worten: „Et hoc pro nobis, id est pro malis pro iniquis pro impiissimis.“ Hier zeigt sich schon, daß Salvians tiefere Gotteserkenntnis auch nicht ganz ohne Einfluß auf seine Anthropologie geblieben ist. Durch sie ist er und wohl viele Mönche bewahrt worden vor pelagianischer Unterschätzung der Sünde. Daß die südgallischen Mönche und unter ihnen wohl auch Salvian (vgl. Zschimmer 87) die Härten der Augustinischen Gnadenlehre, die doppelte praedestinatio, die absolute Willensunfreiheit des Menschen bei seiner Bekehrung und die Unverlierbarkeit der einmal empfangenen göttlichen Gnade, nicht anerkannten, also Semipelagianer oder besser „Semiaugustiner“ waren (vgl. Loofs DG. § 54, 4—6), ändert an dieser Tatsache nichts. Sie tritt am hellsten dort zutage, wo sich Salvian der Behauptung, daß die „sancti“ sündlos seien, gegenübersieht (Ec. 2, 1): „Si peccatores homines hac redimendorum criminum necessitate teneantur, sanctos absque dubio, qui sint expertes criminum, non teneri.“ Darauf antwortet Salvian vortrefflich mit der Schilderung von Gottes Schöpfungsgnade, seiner Menschwerdung, seinem Leiden und Sterben aus Liebe zu den seine Heiligkeit anekelnden Sündern und fährt dann fort (Ec. 2, 6): „Quae cum ita sint, quicumque ille aut sanctus es aut sanctum te esse credis, dic mihi, quaeso, numquid solvi haec sola possunt, etiam si nulla alia debeantur? quicquidlibet enim homo pro deo perferat, solvi omnino non potest quod deus pro homine perpessus est ... (§ 8 Ende) haec ergo hactenus, quia debitores deo quidam sanctorum esse se non putant, cum debitum aestimare non possint (vgl. Anselm, Cur Deus homo 1, 20 nach Loofs DG. § 62, 2). Die in diesem Zitat enthaltene Betonung der Pflicht zum Guten ist ein wichtiger Ansatz zur Kritik des gemeinkatholischen Verdienstbegriffs (vgl. Gb. 3, 27—29), den Salvian bis zu den Worten zuspitzt (Ec. 2, 11): „Licet multum inter sanctos et peccatores sit, quaero tamen ab omnibus religionem professis, quis sibi iuxta suam conscientiam

satis sanctus sit, quis de illa futuri examinis tremenda severitate non trepidus, quis de perpetua incolumitate securus?" Leider hat ihn Salvian nicht konsequent durchgeführt, gelegentlich fällt er wieder in den Gedanken des „opus supererogationis" zurück. Am Anfang seiner Begründung in Timotheus ad Ecclesiam, daß auch die sancti nötig haben, sich ihres Reichtums zu entäußern, heißt es z. B. also (Ec. 2, 2): „Etiamsi praeterita mala non sint, quae sanctum hominem oporteat rebus cunctis redimere, sunt tamen perennia bona, quae magno debeat conparare. Sed de hoc plenius postea." Dies geschieht § 54: „Sed esto illas quas supra diximus poenas non timeamus rei: numquid etiam praemium sperare possumus non merentes? et ideo si opes non damus ob peccatorum redemptionem, demus saltim ad emendam beatitudinem, si non damus ne damnemur, demus saltim ut muneremur, quia etiamsi praeterita mala non sint quae oporteat sanctos redimere, sunt tamen perennia bona, quae magno debeant conparare, etiamsi poena non sit quae timeatur, est tamen regnum quod ambiatur, ac per hoc, etiamsi non habent sancti quae redimant, habent tamen quae emant" (vgl. Ec. 4, 34—36). Wenn auch in der angegebenen Weise modifiziert, ist Salvians Auffassung vom Heilsweg dennoch im großen und ganzen die altkatholische des Abendlandes. Die „gratia dei" als „remissio peccatorum" kommt für ihn auch nur als einmal in der Taufe empfangen in Betracht. Ist diese Gedankenverbindung auch direkt bei ihm nicht so nachzuweisen, so erscheint sie doch als sehr wahrscheinlich dadurch, daß Salvian von den zwei Malen, wo er in Gb. von den objektiven Heilsgütern redet, das eine Mal (Gb. 4, 45—51) in biblischen Worten von Christi Erlöser- und Versöhnerwerk spricht, das andere Mal (Gb. 6, 31—34. 36, vgl. auch 3, 8) auf das „sacramentum salutis", die Taufe, hinweist. Zwar ist bei Salvian die unverdiente „remissio peccatorum" auch im Christenstand nach der Taufe nicht ganz vergessen (Ec. 2, 53—54): „Neque enim homo deo praestat beneficium in his quae dederit, sed deus in his homini quae acceperit, quia etiam quod homo habet dei ac domini sui munus est. ac per hoc in his, quae offeruntur

ab homine, homo non suum reddit, dominus suum recipit ... (§ 54) et ideo licet offerat, oret deum, ut sua placeat oblatio, plangens id ipsum quod tarde offert, plangens ac paenitens quod non prius: sic erit, ut iuxta prophetam propitietur forsitan deus delictis tuis." Aber gerade an dieser Stelle sieht man trotzdem deutlich: durch die von Gottes Gnade ermöglichten und durch seine Vergebungsgnade vor ihm geltenden guten Werke erkauft man die Seligkeit. Dies Letztere, daß man sich auf diese Weise die Seligkeit verdienen muß, wird an vielen Stellen von Salvian ausdrücklich ausgesprochen (z. B. Gb. 3, 57; Ec. 1, 30; 2, 70 u. a. vgl. Zschimmer 86). Im Endgericht wird nach ihm allein gelten (Ec. 3, 13): „peregrinanti animae atque anxiae nullum potest omnino esse solacium nisi sola tantummodo bona conscientia nisi sola tantum innocens vita aut, quod proximum est bonae vitae misericordia, ... reo homini nullum est adiutorium nisi sola mens larga nisi paenitentia fructuosa et eleomosynae copiosae quasi manus validae, ... denique pro diversitate meritorum aut summum bonum invenies aut summum malum, aut immortale praemium aut sine fine tormentum." Werkloser Glaube wird im Hinblick auf Jak. 2 gerügt (Gb. 4, 5—9). Dies spezifisch abendländische Verständnis des Heilsweges, dem die juristische Auffassung des Evangeliums als der „nova lex" zugrunde liegt (vgl. z. B. Gb. 4, 61. 78—80. 95; 5, 1—5 und besonders Ec. 2, 19—20; vgl. Zschimmer 86), gab der christlichen Verkündigung jener Zeit einen sehr stark eschatologischen Zug. Gericht und Verdammnis werden immer als letzte Instanz drohend von Salvian seinen Gegnern vorgehalten. Dies tritt in De Gubernatione Dei aus bestimmten Gründen mehr zurück; aber desto reichlicher erscheinen die Höllendrohungen und dem gegenüber die Himmelsverheißungen in Timotheus ad Ecclesiam (Ec. 1, 6—7. 20. 34—36; 2, 47—49. 51—53. 70. 73; 3, 12—14. 36. 45—56. 61. 69. 70—75. 83—84. 86—87. 95; 4, 9—11. 20. 47. 39). Das solche Predigtweise ihre Gefahren hat, zeigt der Umstand, daß von hier aus christliche Heilsgewißheit als Leichtsinn beurteilt wird (Ec. 2, 11): „Numquam est de

salute propria mens secura sapientis" (vgl. Ec. 2, 30—36; 4, 41) und demgemäß das Bibelwort 1 Joh. 4, 18 folgende schiefe Exegese erfährt (Ec. 4, 7): „Quid est, quaeso sapientia Christiani? quid nisi timor et amor Christi? initium enim, inquit (Ps. 111, 10), sapientiae timor domini: et alibi perfecta, inquit, dilectio foras mittit timorem. ergo ut videmus, initium sapientiae est in timore Christi, perfectio in amore. itaque si sapientia Christiani timor est atque amor domini, ita demum vere sapientes sumus, si deum semper ac super omnia diligamus, et hoc cum omni tempore tum praecipue in exitu nostro." Mit der „Liebe" ist hier die Askese gemeint. Das Bewußtsein, daß man diese gewissenhaft übte, mußte in jener Zeit den Mönchen das furchtlose Vertrauen auf die sündenvergebende Gnade Gottes ersetzen (Ec. 4, 43 f.): „Haec ergo sanctorum spes haec fiducia est: sic sibi opulenta rerum transmissione prospiciunt, ut aeternis immortalium facultatum copiis perfruantur."

Die Schattenseiten des Mönchtums und seine Stellung in der Welt.

Wenn Salvian durch seine eigene Anschauung von der Pflichtmäßigkeit der guten Werke zwar selbst vor geistlichem Hochmut bewahrt blieb, so scheint er doch unter seinen Mitmönchen einen derartigen Hang zu bekämpfen gehabt zu haben. Ausdrücklich weist er einmal die Selbstüberhebung solcher „sancti" zurück (Ec. 2, 9): „Sed dicit fortasse aliquis, non quidem debitores non esse sanctos, sed multo tamen maiora hominum saecularium esse debita, quorum sint plura peccata. quod tale est ac si quispiam dicat: ideo ego sum innocens, quia alius magis nocens est, ideo ego iustus, quia alter iniustus, ideo ego adprime bonus, quia alius singulariter malus. iam primum enim indecorum hoc sanctae menti est, ut bona sua crescere malis arbitretur alienis et meliorem se esse aestimet conparatione peiorum." — Dieser geistliche Hochmut, der sich durch das Bewußtsein des eigenen lebendigeren Christentums leicht regen konnte, war aber nicht die einzige und nicht die größte Gefahr, die das

Mönchtum hinsichtlich seiner Stellung und Bedeutung in der damaligen Welt bedrohte. Weit gefährlicher war ihm die negative Ethik. Diese, die zu allen Zeiten gegenüber großer zeitgenössischer Unsittlichkeit von ernsten Menschen ursprünglich als Selbstzucht geübt worden ist, hatte wie sonst fast überall, so auch im damaligen Mönchtum ihren Rechtstitel längst hinter sich gelassen und, geleitet vom heidnisch-metaphysischen Dualismus, die sinnliche Natur an sich als mindestens in der Gottesverehrung hinderlich beurteilen gelehrt. Zwar betrachtete Salvian das Leben in und mit der sinnlichen Welt nicht als „illicitum". Sich der Ehe zu enthalten und als „religiosus a rerum alienarum pervasione non abstinere" gilt auch in seinen Augen als „licita non facere et inlicita committere" (Gb. 5, 54—55), und er ist daher auch einer freieren Beurteilung der „ἀδιάφορα" wenigstens fähig (Gb. 6, 30. 64—65). Jedoch „Gott geben, was Gott gehört", heißt auch für ihn auf die gottgeschaffenen irdischen Güter verzichten (Ec. 1, 24—27; 2, 19—22). Das ist für ihn das „deo nihil praeponere", der rechte „cultus atque affectus dei" (Ep. 9, 6); das heißt auch für ihn „religionem augere" (Ep. 4, 7). Eine zusammenfassende Schilderung dessen, was für ihn das Mönchsideal in sich begreift, gibt Salvian Ec. 4, 41—44: „Sed si quis vult ex peccatoribus scire quam graviter censenda a deo sint magna crimina, discat qualiter in semet ipsis puniant sancti etiam levia peccata, conscii scilicet iam ex ipsius dei dictis futuri examinis ac per domini sui verba etiam iudicia rimantes et ideo semper in dei opere semper in conpunctione semper in cruce positi ... (§ 42) plerique enim eorum haec habent quasi exordia et quasi incunabula conversionis suae, ut priusquam limen sanctae professionis introeunt, de propriis sibi facultatibus nil relinquant secundum illud scilicet domini nostri dictum, quo (Matth. 19, 21) ait: vende omnia bona tua et da pauperibus et veni, sequere me ... (§ 43) expeditos se non putant ad sequendum, nisi omnia prius carnalium sarcinarum impedimenta proiecerint, ... (§ 44) sic sibi opulenta rerum transmissione prospiciunt, ut aeternis immortalium facultatum copiis perfruantur." So deutlich hier das religiös-sittliche Streben

der Mönche in seinem Werke uns entgegentritt (vgl. oben), so ist beim Blick auf die gerade hier zutage tretende negative Ethik doch eines nicht zu verkennen: positive sittliche Arbeit an der gegenwärtigen sündigen Welt wird von diesen Gedanken aus als zwecklos gewertet. Und das tritt auch gelegentlich in erschreckender Deutlichkeit bei Salvian an den Tag. Um die asketischen Frauen aufzumuntern, ihren oft großen Hausstand aufzugeben und ihr Vermögen Gott zu weihen, argumentiert Salvian also (Ec. 2, 64): „Quia huic et sexui pariter et pudori quies maxime necessaria est, numquid impossibile sibi quaepiam forte aestimat inter pauca famulantium ministeria inviolatam quietem posse servare, nisi aures eius familiae ingentis strepitus verberarit et turbarum circumsonantium tumultuosus clamor obtuderit? quae utique sanctae animae et quietem veram desideranti non pati tantum nimis magna inquietudo, sed etiam videre quodammodo pars est inquietudinis, quasque etiamsi subdere aliquis disciplinae ac silentio velit, conprimere tamen earum inquietudinem cum sua quiete non possit: adeo etiam ipsa emendatio alienae inquietudinis perturbatio est nostrae quietis.“ Bezeichnet Salvian hier sittlich bessernde Arbeit am Hausgesinde als hinderlich in der Frömmigkeit, so ermahnt er anderorts eine „soror Cattura“, sie solle Gott danken, daß er ihr durch ein langes Krankenlager den sittlichen Kampf erleichtert habe (Ep. 6, 4): „Inbecillitas enim carnis mentis vigorem exacuit, et adfectis artubus vires corporum in virtutes transferuntur animorum, ut mihi genus quoddam sanitatis esse videatur hominem interdum non esse sanum. nulla enim admodum tum spiritui cum corpore, id est, nulla divinae indoli cum terreno hoste luctatio est. non turpibus flammis medullae aestuant, non male sanam mentem latentia incentiva succendunt, non vagi sensus per varia oblectamenta lasciviant, sed sola exultat anima, laeta corpore affecto quasi adversario subiugato.“ Diese Seite im Mönchtum mußte abfällige Kritik herausfordern.

Solche abfällige Kritik ist damals auch in weitgehender Weise an den Mönchen geübt worden. Die Gebildeten sowohl unter

den Laienchristen wie in der Heidenwelt verachteten die Asketen wegen der ihnen unverständlichen mönchischen Verunehrung des natürlichen Lebens. Das Mönchtum wird ihnen wie eine fremde und fast unheimliche Macht erschienen sein, die sie um ihre Sicherheit und Ruhe zu bringen drohte, und darum haßten sie die, die es vertraten. Aus dieser Verachtung und diesem Hasse schreibt es sich her, daß Angehörige der vornehmen Welt, wenn sie Mönche wurden, sich dadurch gesellschaftlich unmöglich machten. „Religio ignobilem facit", muß daher Salvian Gb. 4, 32 klagen, „si fuit sublimis fit despicabilis, si fuit spendidissimus fit vilissimus, si fuit totus honoris fit totus iniuriae" (Gb. 4, 33). Dies hat Salvian selbst im eigenen Leben schwer genug erfahren (vgl. oben in der Einleitung); und das ist das Charakteristische an diesem traurigen Familienzerwürfnis, daß die Versöhnung auch dann noch nicht eintrat, als Salvians Schwiegereltern Christen geworden waren (Ep. 4, 6 vgl. Hauck 75). Aus dieser Begebenheit erhellt auch, daß nicht nur Lasterhafte die Mönche verachtet haben, wie es sonst nach Salvian fast so scheinen möchte (Gb. 4, 33): „Si bonus est quispiam, quasi malus spernitur, si malus est, quasi bonus honoratur." Diese Tatsache, daß vielfach nur die Mißachtung des praktischen Lebens in der Welt an den Mönchen verachtet und bekämpft wurde, beleuchtet nichts so deutlich wie die Stellung der mönchgewordenen Söhne im Testament ihrer Väter (Ec. 3, 21—39). Neben denen, die ihre Söhne, wenn sie sich der Askese zuwandten, einfach enterbten (Ec. 3, 21: „Indigni iudicantur hereditate, quia digni fuerint consecratione, ac per hoc una tantum re parentibus viles fiunt, quia coeperint deo esse pretiosi") mit der Begründung, daß die nach Askese strebenden „religiosi" nicht irdischen Reichtum nötig hätten (Ec. 3, 22: „Quid opus est ut filiis iam religiosis aequa hereditatis portio relinquatur?") gab es nach Salvian auch solche Väter, die ihren mönchischen Söhnen wohl den Nießbrauch von dem ihnen zukommenden Vermögensanteil ließen, aber das Testamentsrecht darüber ihnen aberkannten (Ec. 3, 28): „Sunt enim, inquit aliquis, sunt ex parentibus multi, qui aequales filiis suis faciunt portiones, nisi quod una tantum eos

condicione discernunt, quod in iis ipsis partibus, quae religiosis videntur adscribi, usum iubent ad eos proprietatem ad alios pertinere." Was mochte diese zuletzt erwähnten Väter wohl dazu veranlassen, ihre Söhne den „Latini liberti" (Ec. 3, 33—44; gemeint sind die Latini Juniani, die bis Justinian [527—565] rechtlich unter den „rechtsgültig Freigelassenen" [liberti vgl. Ec. 3, 31—32] standen, nach Sohm, Institutiones S. 165) vermögensrechtlich gleichzustellen? Nichts anderes bewegte sie doch wohl zu ihrer Handlungsweise, die nach Salvian „multo peius et infidelius (Ec. 3, 29) ist, als die Erwägung, daß ihnen ihr irdisches Geld und Gut zu schade sei, um unter dem Ruhmestitel des asketischen guten Werkes weggeworfen zu werden. Daß diese Verhinderung der asketischen Extraleistungen wenigstens der Grund ist, aus dem Salvian jede Zurückstellung der Mönche im Testament ihrer Väter tadelt, zeigt seine Klage über die Väter, die ihre asketischen Söhne überhaupt enterben (Ec. 3, 23): „Dicitis, quid opus sit religiosis iusta patrimonii portione? respondeo: ut religionis fungantur officio, ut religiosorum rebus religio ditetur, ut donent ut largiantur ut illis habentibus cuncti habeant non habentes, immo, si tanta est eorum fides atque perfectio, ut habeant cito non habituri, beatius utique, postquam habuerint, non habentes." Wohltätiger Kommunismus (vgl. z. B. Ec. 3, 40—44) kommt überall bei Salvian erst in zweiter Linie in Betracht, wo er den Verzicht auf irdische Güter fordert (vgl. Hauck 77 und dort Anm. 2). Man kann sich daher vorstellen, daß eine gewisse Nervosität die gebildeten, und zwar auch die wohlmeinenden, Laienchristen ergreifen mußte, wenn die Mönche ihr Evangelium der Askese predigten. — Einen fast noch schwereren Stand als den ihnen abgeneigten Gebildeten gegenüber hatten die Asketen unter den Massen des niederen Volkes. Es lagen hier dieselben Gründe der Abneigung vor wie bei den Gebildeten: der Abscheu vor der asketischen Mißachtung alles physischen Lebens und das Gefühl des eigenen bösen Gewissens beim Anblick des relativ sittlich reinen Lebenswandels der Mönche. Dies beides schuf sich beim niederen Volke roheren Ausdruck als bei den Gebildeten. Salvian klagt über die Ver-

höhnung und Mißhandlung der „sancti“ in Karthago (Gb. 8, 14—22). Hier wie sonst sieht er die Schuld nur bei den „mundiales“ und hat hinsichtlich der beschriebenen Vorgänge wohl auch ziemlich Recht damit: Das früher in anderem Zusammenhang angegebene Zitat Gb. 8, 21 f. zeigt, daß die auffallende Tracht der Mönche — sie trugen das auffallende „pallium“ der Philosophen („palliatus“; vgl. Achelis, Pr. Theol. 2. Aufl. I, 14) und stachen sonst noch durch ihre blasse Gesichtsfarbe („pallidus“) und die Tonsur („recissis comarum fluentium iubis usque ad cutem tonsus“) hervor —, so oft sie sich in der Hauptstadt blicken ließen, alsbald die Aufmerksamkeit des Pöbels auf sie zog. Dann folgten die häßlichen Szenen, die Salvian beschreibt (Gb. 8, 22): „Simul ut (sc. sanctus aliquis) populo apparuit, contumelias sacrilegia et maledictiones excepit. nec solum hoc, sed improbissimis flagitiosorum hominum cachinnis et detestantibus ridentium sibilis quasi taureis caedebatur: vere ut si quis ea inscius rerum fieri videret, non aliquem hominem ludificari, sed novum inauditumque monstrum abigi atque exterminari arbitraretur.“ Es war wirklich in jener Zeit eine tiefe Kluft des Nichtverstehenkönnens und -wollens zwischen dem Laienchristentum einerseits und dem Mönchtum anderseits befestigt, so daß jeder einzelne entweder selbst Asket sein oder die Asketen bekämpfen mußte. Die Mönche waren sich ihrer Stellung unter ihren Mitmenschen sehr wohl bewußt, doch das bestärkte sie nur in ihren Lebensgrundsätzen. Geflissentlich werden sie oft ihre eigenartigen religiösen Sitten und Gebräuche zur Schau getragen haben, um deswegen verlacht zu werden (Gb. 7, 47, vgl. Hauck 75). Freilich einem Fortschritt über die Gegensätze der Zeit hinaus war damit nicht gedient. Aber einen Lichtpunkt gibt es doch in diesem Kampfverhältnis der beiden zurzeit unausgleichbaren Gegensätze zueinander. Salvian berichtet nichts davon, daß die Gegner der Mönche ihnen Heuchelei vorgeworfen hätten. Er selbst tadelt sogenannte „bekehrte Weltleute“, die unter dem Schein der „religiositas“ ihre ehrgeizigen Gelüste zu befriedigen suchen (Gb. 5, 51—56), aber von den Feinden der Asketen sagt er nur, daß sie sie hassen und verabscheuen und darum mißhandeln. Respekt

vor mönchischer Ehrlichkeit scheint also im Laienchristentum jener Tage vorhanden gewesen zu sein. Auf seiten der Mönche entsprach diesem Ansatz zu einem besseren Verhältnis, wenn wir Salvians Beispiel als typisch für die Mehrzahl der Asketen annehmen, das Mitleid mit dem Sündenelend der Laienchristen und der ernste Wille, durch das Tadeln ihre Besserung vorzubereiten (vgl. z. B. 5, 57—60; 6, 90—92; vgl. Hauck 76).

III. Das Christentum des Klerus zur Zeit Salvians.

Das Verhältnis zwischen Klerus und Mönchtum.

Der Klerus zur Zeit Salvians war nicht dem des vierten Jahrhunderts gleichgeartet. Jener war, in Gallien wenigstens, asketenfeindlich und demgemäß als „verweltlicht" von den Mönchen verachtet (vgl. Hauck 59 ff. und vorher), dieser hatte „die religiöse Kraft" (Hauck 63) an den Asketen schätzen gelernt, erkannte ihnen den Ruhm, Christen erster Ordnung zu sein, willig zu und erntete dafür bei ihnen die zurückhaltende Achtung, die uns bei Salvian in typischer Weise entgegentritt. Noch war die Vergangenheit nicht ganz vergessen. Ein zum Bischof aufgerückter Mönch glaubte wohl selbst Karriere gemacht zu haben; es wurde ihm aber übel von seinen „confratres" verdacht, wenn er sie merken ließ, daß er mehr als sie zu sein glaubte. Dies zeigt Salvians zweite Epistel an seinen früheren Klosterbruder und damaligen Bischof von Lyon, Eucherius (vgl. oben in der Einleitung), der ihn durch einen Sklaven (? alumnus) mündlich hatte grüßen lassen, ohne selbst zu schreiben. Diese „adrogantia", die „pedissequa plerumque novi honoris est", will Salvian von Eucherius wieder gut gemacht wissen, „ne aliquid in te novis honoribus licuisse videatur". Diese noch gelegentlich gereizte Stimmung der Mönche gegenüber den Bischöfen kann man, glaube ich, auch aus Salvians überaus demütigem Abbittebriefe (Ep. 3) an den Bischof Agrycius herauslesen. Zwar kennen wir den Anlaß des Briefes nicht (vgl. oben die Einleitung), aber aus den fast übertrieben demütig klingenden Worten, in denen Salvian „apud sanctimoniam" des Adressats für seine „inofficiositas", die er als „manifesta" und „immodica" beurteilt, Abbitte leistet,

sticht doch der zähe Stolz des sich dem Bischof überlegen dünkenden „sanctus“ hervor, der mit der Bibel in der Hand die Verzeihung des Gekränkten fast forbert: „Confugiendum mihi itaque ad divinarum est remedia litterarum, quae maximorum criminum“ — — — der Schluß des Briefes ist ja verstümmelt.

Die Stellung des Klerus in der Welt und die Schranken seines Einflusses.

Gegenüber dieser Kritik des Klerus durch die Mönche drängt sich einem um so unabweisbarer die Frage auf: welcher Art war denn faktisch die Stellung und Bedeutung des Episkopats und des Priestertums überhaupt in jener Zeit? Die Antwort auf diese Frage lautet: es war der mächtigste sittlich-soziale Faktor, den die untergehende Antike besaß. Zunächst nahm es im allgemeinen religiösen Urteil seiner Zeit die erste Stellung ein. Die Kleriker jener Zeit waren trotz aller individuellen Kritik an ihren Personen, sofern sie ihres Amtes walteten, anerkannt als sakramentale Persönlichkeiten. Vor dem amtierenden Priester macht auch das scharfe Aburteilen eines Salvian halt (Gb. 7, 74): „Quamquam quid dicam in dei templo? hoc quippe totum ad sacerdotes tantum et clerum pertinet: quos non discutio, quia domini mei ministerio reverentiam servo, et quos ita solos puros fuisse arbitror in altario, sicut pereuntibus Sodomis solum Loth fuisse legimus in monte.“ Dieses gewagte biblische Beispiel zeigt deutlich, wie sein amtlich sakramentaler Charakter den Priester vor dem Vorwurf der Unsittlichkeit schützt, nicht die Achtung, die man vor seiner menschlichen Persönlichkeit hat. Das Amt trug in jenen Tagen den Amtsträger und nicht umgekehrt. Wie groß die Achtung vor dem Priesterstand damals war, zeigt die Art, in der Salvian die Persönlichkeiten der Priester rügt: den Grund dazu, daß er seine kleinere Hauptschrift „ad ecclesiam“ gerichtet hat, gibt Salvian so an (Ep. 9, 11 f.): „Videns ille qui scripsit commune esse hoc malum prope universorum labemque hanc non ad mundiales tantum homines, sed etiam ad paenitentes atque conversos, ad viduas quoque iam conti-

nentiam professas atque ad puellas in sacris altaribus consecratas, quodque, ut ita dixerim, prope inter monstra reputandum est, ad levitas etiam ac presbyteros et quod his feralius multo est, etiam ad episcopos pervenisse, ex quibus multi, quos supra dixi, sine affectibus sine pignore, non familias non filios habentes, opes et substantias suas non pauperibus non ecclesiis, non sibi ipsis non denique, quod his omnibus maius est ac praestantius, deo, sed saecularibus vel maxime et divitibus et extraneis deputarent, ... (§ 12) in vocem doloris erupit. vox autem ipsa cui inpenderetur nullus magis idoneus visus est quam ecclesia, cuius utique pars ipsi erant, qui ista faciebant." Die hiernach in der Regel ehelosen „episcopi" waren also gewöhnlich reich, und man erwartete von ihnen das Aufwenden ihrer Habe im Dienst der Kirche. Salvian verlangt vom Klerus, daß er mit gutem Beispiel in asketischer Sittlichkeit vorangehe (Ec. 2, 37): „Quidquid enim de aliis omnibus dictum sit, magis absque dubio ad eos pertinet, qui exemplo esse omnibus debent et quos utique tanto antistare ceteris oportet devotione quanto antistant omnibus dignitate" (vgl. überhaupt Ec. 2, 37—41). Die „successores" der Apostel „id est levitae ac sacerdotes" (Ec. 2, 41), hauptsächlich wohl die Bischöfe, galten in jener Zeit als die berufenen Anwälte der Armen und Schwachen gegenüber persönlichen und staatlichen Unterdrückungen. Dies beweisen vor allem die Vorwürfe, die Salvian dem Klerus über sein Verhalten inmitten der Mißstände der Zeit macht (Gb. 5, 19—20): „Quis enim vexatis ac laborantibus opem tribuat, cum improborum hominum violentiae etiam sacerdotes domini non resistant? (§ 20) nam aut tacent plurimi eorum aut similes sunt tacentibus, etiamsi loquantur, et hoc multi non inconstantia sed consilio, ut putant, atque ratione. exertam enim veritatem proferre nolunt, quia eam aures improborum hominum sustinere non possunt, nec solum refugiunt sed etiam oderunt et execrantur, et non modo auditam non reverentur aut metuunt sed maiore etiam superbientis pervicaciae perduellione contem-

nunt. et ideo tacent qui loqui possunt, dum ipsis interdum malis parcunt, nec volunt eis vim apertae promere veritatis, ne faciant eos ingesta acrius veritate peiores.“ Hier ist es klar, die Kleriker sind die „qui loqui possunt“. Doch auch ebenso deutlich zeigt diese Stelle, daß nach Salvian sehr viele derselben ihre Amtspflicht, das „loqui“, nicht besorgen, und wenn sie das auch tun, so nicht mit dem nötigen Nachdruck. Soviel ist sicher, der Klerus leistete in jener Zeit vielfach nicht, was man von ihm erwartete. Wo lagen die Gründe dafür? Hier nennt Salvian die sich selbst noch entschuldigende, feige Zaghaftigkeit der „sacerdotes“. Anderorts rügt er an Klerikern die Habsuchtssünde (vgl. die oben zum Teil angeführten Zitate Ep. 9, 11 und Ec. 2, 37—41), und besonders Gb. 5, 51—56 klagt er darüber, daß ein „despectione peccare“ nicht nur bei „laici“, sondern auch bei „quidam clericorum“ und „multi religiosi, immo sub specie religionis“ vorkomme (Gb. 5, 53): „Nam taliter ferme omnia agunt, ut eos non tam putes antea paenitentiam criminum egisse quam postea ipsius paenitentiae paenitere, nec tam prius paenituisse quod male vixerint quam postea, quod se promiserint bene esse victuros. sciunt me verum loqui et testimonium mihi etiam conscientia sua dicunt, cum multi alii tum praecipue illi novorum honorum religiosi ambitores et post acceptum paenitentiae nomen amplissimae ac prius non habitae potestatis emptores.“ Also zu dem Einfluß und Reichtum bringenden Bischofsamt drängten sich auch unlautere Geister, die vorher Bekehrung erheuchelten. Dies wird man annehmen müssen, selbst wenn man in Erwägung zieht, daß das häufige Mißtrauen der Mönche gegenüber denen, die aus ihrer Mitte zum Bischofsamt emporstiegen (vgl. oben), hier Salvians beobachtenden Blick etwas getrübt haben kann. Daß solche eingeschlichenen Bischöfe ihre sittlich-sozialen Pflichten nicht erfüllten, ist selbstverständlich. Es scheint sogar der traurige Fall vorgekommen zu sein, daß Bischöfe ihr Ansehen und ihre Stellung zu Vermögensveruntreuungen mißbraucht haben (Gb. 5, 56): „Parce saltim vel illis tuis, qui te non affinibus tantum aliis aut propinquis, sed per-

sonis etiam devinctissimis et pignoribus carissimis praetulerunt (vgl. Hauck 75 und dort Anm. 7).

Jedoch es war bei weitem nicht immer die Schuld der Bischöfe selbst, daß ihre Wirksamkeit vielfach nicht die gewünschte gesegnete Bedeutung hatte. Der Grund dazu lag vielmehr auch zum großen Teile darin, daß die äußere Macht- und Autoritätsstellung des Klerus in jener Zeit der politischen und religiösen Auflösung selbst in Gefahr war. Im Zusammenhang seiner Beschreibung der Schlacht bei Tolosa schildert Salvian die Stimmung beider Heere vor der Schlacht und die Friedensverhandlungen, wie sie hüben und drüben gemeint und aufgenommen wurden (Gb. 7, 39): „Cum pax ab illis postularetur a nobis negaretur, illi episcopos mitterent nos repellaremus, illi etiam in alienis sacerdotibus deum honorarent nos etiam in nostris contemneremus, prout actus utrinsque partis ita et rerum terminus fuit“ (vgl. auch Gb. 7, 45—47). Noch wollte man, wie hier in charakteristischer Weise zutage tritt, der Dienste der „sacerdotes“ als unantastbarer, heiliger Männer nicht entraten, aber es war einem dabei mehr um ihre dekorative Wirkung als um ihren sittlichen Einfluß zu tun, den man sich oft energisch verbat (vgl. Gb. 4, 74 bis 75).

Die weltgeschichtliche Bedeutung des Klerus jener Zeit.

Wir dürfen trotz Salvians „plurimi“ (Gb. 5, 20) endlich sogar annehmen, daß es damals viele Bischöfe gab, die taten, was sie konnten, um die Wunden der Zeit wenigstens zu lindern. Dadurch daß jetzt mehr und mehr auch Mönche oder im Kloster erzogene Männer den Episkopat bekleideten — aus der Betrachtung des Lebens und der Werke Salvians sind als Beispiele Eucherius (Ep. 2, Ep. 8 vgl. überhaupt hierfür oben die Einleitung), Salonius (Gb. praefatio, Ep. 8, Ep. 9), Veranius (Ep. 8), Honoratus und Hilarius bekannt — wurde dem Klerus ein neues, lebendiges Element eingepfropft (vgl. Haemmerle III, 11 f.; Hauck 81 ff.). Mögen die Bischöfe und Kleriker überhaupt damals auch manchen Fehler gemacht haben, sicherlich hat ihre Mehr-

zahl ihren schweren und verantwortungsvollen Posten auszufüllen gesucht. Sie mußten in einer Zeit, wo der Träger der antik-christlichen Kultur, die altrömische Welt, zusammenbrach, das Christentum aufrechterhalten und dem jungen germanischen Volkstum aufpfropfen. Also inmitten des allgemeinen, auch des religiösen Verfalls waren sie vor eine Missionsaufgabe von weittragendster Bedeutung gestellt, von deren Erfüllung wirklich die damalige geschichtliche Fortdauer des Christentums selbst abhing. Bedenkt man nun, daß direkte Missionstätigkeit damals wohl vielfach als „infructuosus et inanis labor“ (Gb. 3, 5) angesehen wurde — in dem Brief an Limenius (Ep. 6 vgl. oben die Einleitung) liegt jedenfalls nur gelegentliche christliche Beeinflussung eines Heiden vor —, so kommt man notwendig zu dem Schluß: Gott muß im damaligen Klerus sich Helden erweckt haben, wenn dieser seiner Aufgabe in der Folgezeit auch nur einigermaßen gewachsen gewesen ist.

Abschluß: Die religiöse und sittliche Beschaffenheit der Barbaren, soweit sie uns aus Salvians Schriften entgegentritt.

Die siegreichen Barbarenvölker waren es, von deren Christianisierung, wie wir oben sahen, für den Bestand der christlichen Kirche damals so gut wie alles abhing. Sie teilen sich dem beobachtenden Blick nach Salvians Zeugnis in zwei große Gruppen, einerseits die schon zum arianischen Christentum bekehrten Goten und Vandalen, anderseits die heidnischen Saxonen, Franken, Gipiden, Alamannen, Alanen und in weiterer Linie die nichtgermanischen Hunnen, Mauren und Skythen. Nun möchte man meinen, daß die germanischen Arianer für die Zukunft die Träger des Christentums werden sollten. Dies hat wohl auch Salvian selbst geglaubt, wenn er spricht (Gb. 5, 13): „Utrumque ad unam rem vult proficere, ut et castigatio in catholicis peccandi refrenet libidinem, et quandoque haereticos patientia dei faciat plenam fidei noscere veritatem, maxime cum sciat eos forsitan catholica non indignos fide, quos videat catholicis vitae comparatione praestare.“ Darum empfiehlt es sich, die Be-

trachtung zuerst auf sie zu lenken. Zuerst noch die Vorfrage: Waren die Goten und Vandalen damals die einzigen Arianer? Die Frage ist damit zu beantworten, daß Salvian auch zeitgenössische römische Aricner kennt, aber an der einzigen Stelle, wo er sie erwähnt, Gb. 5, 14, sie trotz ihrer „innumera multitudo“ nicht in den Vergleich der römischen Christen mit den Barbaren hereinziehen will, „quia et infidelitate Romanis sunt deteriores et foeditate vitae barbaris turpiores“, und so uns keine weitere Kenntnis von ihnen übermittelt. Seiner einzigen, soeben zitierten Angabe über sie dürfen wir aber Glauben schenken, denn es leuchtet ohne weiteres ein, daß bei den arianischen Römern das noch mehr verdünnte Christentum ihr praktisches Leben nicht mehr wird bessernd beeinflußt haben, als dies bei den orthodoxen Römern der Fall war.

Das arianische Christentum bei den Barbaren.

Was nun die germanischen Arianer anbetrifft, so kommen nach Salvian hier allein die Goten und Vandalen in Betracht (Gb. 5, 14): „Omnes autem isti (sc. haeretici barbari), de quibus loquimur aut Wandali sunt aut Gothi.“ Salvian kannte die Westgoten in Spanien und Südgallien, die Vandalen auf ihrem durch zeitweilige Ansiedlung unterbrochenen Zuge aus Germanien durch Gallien und Spanien nach Afrika, wo sie sich zur Zeit, als er schrieb, schon niedergelassen hatten. Über den Ursprung des arianischen Christentums bei diesen Germanen spricht sich Salvian so aus (Gb. 5, 14): „Inde intellegere possumus, quid mereatur omnis Romana respublica, cum pars Romanorum offendat deum vita, pars et infidelitate pariter et vita, salvo eo, quod etiam ipsae quondam haereses barbarorum de Romani magisterii pravitate fluxerunt, ac perinde etiam hoc nostrum crimen est, quod populi barbarorum haeretici esse coeperunt.“ Mit dieser „Romani magisterii pravitas“ meint Salvian jedenfalls die im Jahre 341 unter dem arianisierenden Kaiser Konstantius, — dem zweiten Sohne Konstantin des Großen, der seit seines Vaters (337) und erst recht nach seines älteren Bruders Konstantin Tod (340) Kaiser des

Ostens, nach dem Lebensende seines jüngeren Bruders Konstans und der Beseitigung des Usurpators Magnentius um 353 Alleinherrscher des ganzen römischen Reiches bis zu seinem Tode im Jahre 361 war (vgl. Schubert 450 f.) —, von der Hand des Bischofs Euseb von Nikomedien vollzogene Weihung des 30 jährigen gotischen Lektors Ulfila zum Missionsbischof der Goten (vgl. Schubert 484 f.). Einzelheiten von dieser Gotenmissionierung, die auch damals nicht die erste und einzige war (vgl. Schubert ebendort), hat Salvian wohl nicht gewußt. Aber von Bibelübersetzungen in die germanische Sprache scheint dem Presbyter von Massilia etwas bekannt geworden zu sein; denn zum Beweise, daß die häretischen Barbaren für ihren Irrtum nicht verantwortlich zu machen seien, führt er Gb. 5, 6 aus, daß „illi“ zwar „eadem legunt, quae leguntur a nobis“, aber das sei nicht dasselbe, was „ab auctoribus quondam malis et male interpolatum et male traditum“ sei; und wenn es auch Ausnahmen gebe, „et si qui gentium barbarorum sunt, qui in libris suis minus videantur scripturam sacram interpolatam habere vel dilaceratam“, so gelte von ihnen doch: „habent veterum magistrorum traditione corruptam ac per hoc traditionem potius quam scripturam habent, quia non hoc retinent, quod legis veritas suadet, sed quod pravitas malae traditionis inseruit“ (Gb. 5, 7). Zweierlei ist hier zu beachten, nicht nur von einer arianisch gefärbten Bibelübersetzung überhaupt spricht Salvian, wie Zschimmer (58 und dort Anm. 1) meint, sondern er unterscheidet davon noch eine wortgetreuere Übersetzung und meint mit dieser letzteren wohl diejenige des Ulfila. Gab es nun wirklich damals mehrere verschiedene germanische Bibelübersetzungen? Diese Frage kann auf Grund von Salvians Angaben nicht entschieden werden. Denn schon durch das „videantur“ in Gb. 5, 7 zeigt er die Unsicherheit seines Wissens selbst an, und diese selbst erhellt sodann noch daraus, daß er das, was nach unserem geschichtlichen Wissen nur von dem Ursprung des gotischen Arianismus gilt (vgl. Schubert 562), auf die häretischen Barbaren überhaupt erweitert (Gb. 5, 14).

Diese Tatsache, daß die Germanen, wenigstens die Goten, eine

Bibelübersetzung in der Volkssprache hatten, gab dem ganzen Christentum hier ein anderes Gepräge als z. B. dem in Gallien. Dort ging Latinisierung und Christianisierung Hand in Hand (vgl. oben a. a. O.), hier entstand eine einheimische, gotisch-christliche Kultur, eine gotische Volkskirche. Freilich war ja Salvians Urteil über die Germanen richtig, ihnen mußten wirklich erst die Elemente jeder Bildung von Mund zu Mund zugeeignet werden (Gb. 5, 8): „Barbari quippe homines, Romanae immo potius humanae eruditionis expertes, qui nihil omnino sciunt nisi quod a doctoribus suis audiunt, quod audiunt, hoc sequuntur, ac sic necesse est eos, qui totius litteraturae ac scientiae ignari sacramentum divinae legis doctrina magis quam lectione cognoscunt, doctrinam potius retinere quam legem.“ Aber gerade dieser Umstand bewirkte, daß das Christentum in seiner sichtbaren Gestalt, der Kirche, den Germanen wirklich als maßgebende Autorität gegenübertreten konnte. Darum war hier das Christentum eine nationale Macht im Volksleben und keine diesem innerlich fremde Institution, darum waren hier die Priester im vollsten Sinne des Wortes Volkslehrer und Volkserzieher (Gb. 7, 39). Daher erwies sich denn auch das Christentum in dem unverbrauchten Naturvolke wirksam auf das praktische Leben seiner Bekenner. Von allen den Stellen, wo von den Goten gesprochen wird (Gb. 5, 14—15. 22. 36—37. 44. 57; 7, 24—25. 38 bis 39. 45. 47. 64. 107), wird nur an einer eine sittliche Schattenseite an ihnen erwähnt (Gb. 7, 64): „Gothorum gens perfida.“ Dem gegenüber werden andere Untugenden wie Unkeuschheit (Gb. 7, 24. 25. 64. 107), habgierige Übervorteilung des Nächsten (5, 36—37. 57), die an den Römern hauptsächlich gerügten Laster, ihnen ausdrücklich nicht zum Vorwurf gemacht. Ja positiv wird von ihnen rühmend ausgesagt, daß sie christliche Nächstenliebe untereinander übten (5, 15) und auch ihre römischen Feinde etwas davon spüren ließen (5, 22. 36—37). Sogar speziell religiös standen sie nach Salvians Beobachtung trotz ihres Ketzerglaubens höher als seine orthodoxen Volksgenossen: Sie suchten ihr gegenwärtiges Leben im Gebet aus Gottes Hand zu nehmen „malis licet doctoribus instituti“ (Gb. 5, 38—39

und vgl. über die Römer oben a. a. O.), und ihr König betete vor der Schlacht bei Tolosa (Gb. 5, 44). — Ähnliches gilt von den Vandalen. In den Stellen, wo Salvian von ihnen handelt (Gb. 5, 14—15. 26; 6, 67ff.; 7, 26ff. 38. 45ff. 56. 85ff. § 105ff.), lobt er sie mit den Goten zusammen für ihre Nächstenliebe (5, 15. 36) und läßt ihre Keuschheit (7, 26ff. 85ff. 105ff.) von der römischen Unlauterkeit lichtvoll abstehen: die Goten haben nach Salvian wenigstens den römischen Gästen unter ihnen Unkeuschheit erlaubt (7, 24. 107), die Vandalen gestatteten selbst das nicht (Gb. 7, 107): „Jam apud Gothos impudici non sunt nisi Romani, iam apud Wandalos nec Romani: tantum apud illos profecit studium castimoniae, tantum severitas disciplinae, non solum quod ipsi casti sunt, sed, ut rem dicamus novam, rem incredibilem, rem paene etiam inauditam, castos etiam Romanos esse fecerunt." In dem Meer der natürlichen und widernatürlichen Sünden Afrikas und besonders Karthagos haben sich die Vandalen, so gut Salvian dies wußte, bis zu seiner Zeit keusch erhalten (Gb. 7, 85ff. und vgl. Zschimmer 59f.). Mit den Goten teilen die Vandalen auch das Lob für ihre lebendige, praktische Frömmigkeit (Gb. 7, 38). Salvian erzählt aus dem Feldzug des Kastinus folgenden charakteristischen Vorgang (Gb. 7, 46): „Cum armis nos atque auxiliis superbiremus, a parte hostium nobis liber divinae legis occurrit. ad hanc enim praecipue opem timor et perturbatio tunc Wandalica confugit, ut seriem nobis eloquii caelestis opponeret et adversum venientes aemulos suos sacri voluminis scripta quasi ipsa quodammodo divinitatis ora reseraret." Mag die hier historisch zugrunde liegende Begebenheit immerhin von Salvian anekdotenhaft ausgeschmückt sein, soviel geht doch aus ihr hervor: die Bibel in den Krieg mitzunehmen, war wohl bei Römern unerhört, aber den vandalischen Christen keine unbekannte Sache, wie denn überhaupt die christliche Volkssitte unter den germanischen Christen bald Wurzel geschlagen haben wird. Als einzige Schattenseite der Vandalen nennt Salvian ihre „ignavia" und beweist, indem er sie zugleich als „infirmissimi" (Gb. 7, 28) bezeichnet, daraus, daß sie ein Strafwerkzeug in Gottes Hand gewesen seien, sonst

hätten sie nicht die Spanier besiegen können. So seltsam dies auch für uns sein mag, uns die Vandalen, die Plünderer Roms im Jahre 455, als „feige“ vorzustellen, so müssen wir doch zugeben, daß zur Zeit, als Salvian diese Worte schrieb, ein solches Urteil über die Vandalen im Schwange gewesen sein wird, sonst könnte er es nicht als bekannt und anerkannt voraussetzen.

Ziehen wir alles, was wir von Salvian über die germanischen Christen erfahren, in Erwägung, dann können wir es wohl begreiflich finden, daß er in den Goten und Vandalen die Erben der altchristlichen Kirche erwartet hat. Er hoffte nun für den Fall darauf, daß Gott ihnen die catholica fides schenken würde. Daß aber hier eine Hauptgefahr für das Christentum der Gottheit Jesu lag, leuchtet sofort ein, wenn man sich von Salvian berichten läßt, daß die arianischen Barbaren sich gar nicht als irrende Ketzer fühlten, sondern als die einzig wahren katholischen Christen (Gb. 5, 9): „Haeretici ergo sunt sed non scientes. denique apud nos sunt haeretici, apud se non sunt; nam in tantum se catholicos esse iudicant, ut nos ipsos titulo haereticae appellationis infament. quod ergo illi nobis sunt, hoc nos illis. nos eos iniuriam divinae generationi facere certi sumus, quod minorem patre filium dicant: illi nos iniuriosos patri existimant, quia aequales esse credamus. veritas apud nos est, sed illi apud se esse praesumunt.“ Je mehr nun diese Germanen faktisch religiös höher standen als die orthodoxen Römer, desto weniger konnte man damals erwarten, daß sie in der Folgezeit geneigt sein würden, von denselben Belehrung anzunehmen. Gottes Leitung der Weltgeschichte hat es nicht zum Brennendwerden dieses Problems kommen lassen. Die Träger des Christentums nach dem Untergang des römischen Reiches sind nicht die Goten oder die Vandalen geworden, sondern auch hier einmal wieder ein Dornbusch unter den Völkern, die Franken.

Die heidnischen Barbaren und Schluß.

Darum mag der Blick auf sie und die übrigen von Salvian erwähnten Heidenvölker in dieser Arbeit den Abschluß bilden. Die Franken erwähnt Salvian Gb. 4, 67—68. 81; 5, 36; 7, 64.

„Gens Francorum infidelis“ (4, 67), „Francorum perfidia“ (4, 68), „Franci mendaces sed hospitales“ (7, 64), das alles sind Aussagen, die uns in gewisser Weise noch an die Gegenwart erinnern, damals aber — man denke nur an das Leben Chlodowechs — gewiß aus der traurigsten Wirklichkeit heraus getan sind. Zu rühmen weiß Salvian an den Franken außer ihrer „Gastfreundschaft“ nur, daß es unter ihnen nicht eine solche Bedrückung der Armen wie unter den christlichen Römern gibt (5, 36). Im übrigen gilt für sie die Entschuldigung, daß durch ihre Laster, z. B. ihr „perierare“ (4, 68), ja kein als Gott bekannter Christus ins Gesicht verhöhnt werde (4, 81). Nun das ist später auch nicht ausgeblieben. — Neben den Franken haben die übrigen Heidenvölker nur ein mittelbares Interesse. Die Saxonen sind in die zuletzt erwähnte Aussage über die Franken, 4, 81, mit eingeschlossen, sonst heißt es von ihnen: „Gens Saxonum fera est“ (4, 67) und „Saxones crudelitate efferi sed castitate mirandi“ (7, 64); eine solche „castitas“ konnte wohl an den Franken nicht gerühmt werden. An den Alanen wird die „rapacitas“ (4, 68) gerügt, sie werden auch als „gens impudica“ getadelt doch wird ihnen das Lob gespendet, daß sie eine „gens minus perfida“ (7, 64) seien. Die Gipiden gelten als „gens inhumana“ (4, 67), ihr „fallere“ ist eine Unwissenheitssünde (4, 68), ihre „inhumanissimi ritus“ (4, 82) sind berüchtigt. Den Alamannen wird Völlerei nachgesagt (4, 68). Der Skythen (4, 82) gleichwie der schon genannten Gipiden „grausame Sitten“ und der Lebenswandel der Hunnen beleidigt den Heiland auch nicht so wie die Sünden der Christen (4, 81), und darum ist insbesondere die Unkeuschheit der letzteren, die sich mit Treulosigkeit (fallere) paart (4, 68), nicht auf eine Stufe zu stellen mit den Lastern der Römer. Ungerechte Steuerverteilung gibt es unter den Hunnen nicht (5, 36). Die „efferi mores“ der Mauren verletzen auch keine „lex sacrosancta“, und sie sind darum entschuldbarer als die lasterhaften Christen (4, 82).

So dürftig auch die Kenntnis ist, die Salvian uns von den Heidenvölkern durch diese Andeutungen übermittelt, das können wir doch erkennen, daß die meisten der erwähnten germanischen

Stämme unverbrauchte Naturvölker sind, wohl fähig, eine kulturelle Entwicklung in großem Stile erfolgreich durchzumachen; und darum schließt die Betrachtung des zeitgenössischen Christentums, wie es aus Salvians Schriften zutage tritt, trotz der Wahrnehmung der vielen dunklen Schatten in jener Gegenwart mit einem hoffnungsfreudigen Blick in die jener Zeit noch verhüllte Zukunft.

2.

Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft.

Von

Lic. theol. M. Albertz.

In zwei großen Kampfesperioden hat die griechische Kirche ihr Dogma gebildet. In der ersten galt es, die Homousie des Sohnes Gottes mit Gott selbst, in der zweiten die Homousie des menschgewordenen Sohnes mit der Menschheit zu behaupten. Aber wie verschieden ist bei diesen beiden Kämpfen ihr Ergebnis für die allgemeine kirchengeschichtliche Lage! Der arianische Streit hat dazu dienen müssen, die orthodoxe Partei zur Reichskirche des Imperium werden zu lassen. Die christologischen Kämpfe haben diesen stolzen Bau wieder zertrümmert. Entsprechend sind es im 4. Jahrhundert nur geringfügige Absplitterungen, die sich aus den Lehrstreitigkeiten ergeben haben. Von den christologischen Differenzen des 5. und 6. Jahrhunderts sind große geschlossene Kirchen ausgegangen, deren Reste noch heute vorhanden sind.

Wie ist diese merkwürdige Verschiedenheit der Entwicklung zu erklären? Man wird auf das nationale Gepräge der monophysitischen und nestorianischen Kirchen verweisen. Und man findet

ein Analogon im 4. Jahrhundert bei den germanischen Arianern. Allein die Landeskirchen der Goten und der anderen Stämme, die von diesen das Christentum empfangen haben, sind nicht durch eine kampfesreiche Absplitterung von der Reichskirche entstanden, wie das bei den orientalischen Nationalkirchen der Fall gewesen ist: sie sind nur auf dem Punkte der Entwicklung stehen geblieben, den die Reichskirche des Ostens einnahm, als unter der eusebianischen und eudoxianischen Ära die Gotenmission ihre kräftigsten Impulse von den Vertretern der Reichskirche empfing, und nach einiger Zeit haben auch sie die Entwicklung nachgeholt, die der Osten durch die Einwirkung der Kappadozier genommen hatte. Nein, gerade der Vergleich mit den Goten macht die Differenz zwischen diesen und jenen Nationalkirchen deutlich. Die Tatsache, daß die Germanen eine Zeitlang arianisch gewesen sind, ist freilich von eminenter kirchenpolitischer Bedeutung; die Dogmengeschichte kann von ihr fast absehen. Sie muß es freilich schon wegen der Dürftigkeit der Quellen; sie darf es aber auch: denn wie sollten wir uns vorstellen, daß die physische Vergottung, die Logosspekulation, die diffizilen Untersuchungen über das Verhältnis von *οὐσία* und *ὑπόστασις*, von *ἀγέννητος* und *γεννητός* irgendwelches Verständnis bei diesen tatkräftigen, denkungeübten Kriegern hätten finden mögen? — Umgekehrt: so stark der nationale Einschlag bei der Bildung der orientalischen Nationalkirchen gewesen ist, er ist zum guten Teile doch erst eine Folge der religiösen Differenz: erst die Glaubensspaltung hat aus den Syrern zwei Völker gemacht; die Gründer der jetzt freilich verkümmerten Kirchen lebten und webten in den Fragen der griechischen Vergottungslehre; trotz des unendlichen Wustes von Formeln — ja gerade auch um ihretwillen — sind sie dogmengeschichtlich bedeutsame Männer.

Mithin: der christologische Streit hat darum so schwere und langdauernde Spaltungen hervorgerufen, weil die herausgedrängten Parteien wirklich um ihr Dogma, d. h. um ihr Verständnis des Christentums kämpften, und die tragende Kraft der Opposition ist demnach wirklich die feste Überzeugung des Glaubens gewesen. Die Gruppen, die infolge des arianischen Streites ausgeschieden

wurden, haben auf ein gleich günstiges Urteil im ganzen keinen Anspruch. Nicht nur den Germanen lag solch spezifisch religiöses Interesse an dem von ihren Geistlichen ihnen überlieferten Dogma fern. Auch die im späteren Verlaufe des Streites als „Arianer" bezeichnete Gruppe hatte in erster Linie nicht ein religiöses Interesse, sondern das des kirchenpolitischen Einflusses und des „besonnenen Konservativismus". Die Apollinaristen haben es bald vorgezogen, lieber in der Kirche ihre Lehre zu verbreiten, als neben ihr eine bedeutungslose Sekte zu bilden. Die „Pneumatomachen" sind zwar zweifellos viel besser gewesen, als es ihre glücklicheren Gegner uns lehren möchten; aber daß ihre Zahl auch ohne jede Unterdrückung bald verschwand, zeigt das Schicksal aller Richtungen, die ein Übergangsstadium konservieren wollen. Es fehlte ihnen ein kirchenbildendes Symbol, um das sie sich hätten sammeln können. Vollends gilt das von denen, die unter dem Eindruck des heißblütigen, ultraorthodoxen Bischofs von Cagliari eine Zeitlang im Schisma lebten. Es fehlt all diesen Gruppen die große religiöse Idee, die der Gruppe die Kraft einer selbständigen Gemeinschaft hätte geben können. So ist es nicht auffallend, wenn wir nur spärliche Nachrichten über die außerkirchliche Existenz dieser Gruppen besitzen und die gelehrte Forschung ihnen selten einmal Aufmerksamkeit zuwendet.

Allein es hat doch im 4. Jahrhundert Männer gegeben, die lediglich um ihrer Überzeugung willen die Verbindung mit der großen Kirche preisgegeben haben. Man hat hierher die Bestrebungen derer zu rechnen, die noch über das Maß des Nizänums hinaus die Monarchie Gottes zu retten bemüht waren; und so hat denn auch die dogmengeschichtliche Forschung der Gestalt Marcells von Ancyra ihre besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Allein wie sich Marcell selbst mit den Bestimmungen des Nizänums gut verständigen zu können glaubte, so war für seine Anhänger, zumal wenn sie seine originelle Theologie nicht in allen Punkten festhielten, kein Anlaß gegeben, als besondere Kirchengemeinschaft sich zu konstituieren. Die dynamistischen Monarchianer aber, die mittelbar von ihm herrühren, mußten den Zeitgenossen als längst antiquierte Ketzer erscheinen. So bleiben uns nur noch die Gegner

der Orthodoxie auf der äußersten Linken, die, in dem Gewoge des Kampfes ihrer Meinung treu, schließlich keinen anderen Weg fanden, ihre Überzeugung zu behaupten, als den, daß sie sich zu einer besonderen Kirchengemeinschaft konstituierten.

Diese Kirche scheint mir nun freilich mehr Interesse beanspruchen zu dürfen, als sie bisher gefunden hat. Sie ist die Erbin der genuin-arianischen Gedanken, die in ihr mit großer Schärfe behandelt und weitergeführt werden. Insofern ist sie dogmengeschichtlich von ähnlich typischer Bedeutung wie das System des Julian von Eklanum für die Entwicklung des Pelagianismus. Und angesichts der Tatsache, daß die Koryphäen der orthodoxen Theologenschulen am Ende des 4. Jahrhunderts ihre Sätze über die eigentliche Theologie im Gegensatze zu Eunomius ausgebildet haben, darf wenigstens der negative Einfluß der Gruppe auf die klassische Trinitätslehre als nicht gering angesehen werden. Dazu kommt, daß bei der Geringfügigkeit des Quellenmaterials, das uns für Arius und die genuine Ausprägung seiner Lehre zur Verfügung steht, der sehr viel reichere Stoff, den die Schriften der Theologen der genannten Gruppe darbieten, bei vorsichtiger Behandlung auch Rückschlüsse auf die älteste Gestaltung des Arianismus gestattet. Allein die Forschung befindet sich an diesem Punkte noch sehr im Rückstande. Wilhelm Kloses Monographie über Eunomius ist nach keiner Hinsicht genügend [1]. Weitaus die wertvollste dogmengeschichtliche Leistung stammt von F. Chr. Baur [2]. Doch war bisher auch noch die nötige literar-kritische Arbeit zu tun, besonders die Sammlung der zahlreichen eunomianischen Fragmente. Ein Versuch, diese Lücke der Forschung auszufüllen, ist die Dissertation des Verfassers [3]. Ich hoffe, in absehbarer Zeit auch eine dogmengeschichtliche Bearbeitung der ganzen Gruppe vorlegen zu können.

Im folgenden soll die Geschichte dieser Kirchengemeinschaft

1) „Geschichte und Lehre des Eunomius". Kiel 1833.

2) „Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung" I, S. 366—395.

3) M. Albertz, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Diss. theol., Halle 1908.

dargelegt werden. Ich nenne sie Jung-Arianer, weil die bisher üblichen Bezeichnungen leicht zu Mißverständnissen führen. Der Name „Anhomöer", den die Gruppe von ihren Gegnern erhalten hat [1]), steckt einerseits die Grenzen zu weit, sofern Arius auch bereits Anhomöer war; und führt ferner leicht zu irrigen Vorstellungen, sofern der Gegensatz zu der jung-arianischen Formel nicht das ὅμοιον ist, das die Jung-Arianer in gewissen Grenzen stets vertreten haben, sondern das ὅμοιον κατ' οὐσίαν. Daß Spottnamen wie spadones [2]), τρωγλοδύται, τρωγλῖται [3]), οὐρανοβάται [4]), μετεωρολέσχαι [5]), ἄθεοι [6]) für uns nicht in Betracht kommen, versteht sich von selbst. Gegen die Bezeichnung aber als Aetianer spricht [7]), daß die spätere Kirche wesentlich ein Werk des Eunomius — auch der offizielle Sprachgebrauch nennt sie Eunomiani — war; und die Benennung als Eunomianer [8]) läßt die Wirkung der voreunomianischen Theologen auf die werdende jung-arianische Kirche außer acht.

Die Geschichte dieser Kirche ist, abgesehen von den Notizen, die die alten großen patristischen Werke bieten — und unter diesen ist Tillemont wegen seiner zuverlässigen und genauen Orientierung hervorzuheben [9]) —, noch nicht bearbeitet worden. Die Quellen fließen freilich spärlich. Außer gelegentlichen Bemerkungen der verschiedensten Autoren verdienen zwei Quellen Erwähnung: die Kirchengeschichte des Philostorgius und die Ketzergesetze des

---

1) Epiph. h. 76, Soz. IV 29 2, VI, 26 1, can. Constpl. 1 anni 381. Analog: ἐξουκόντιοι Socr. II 45 11, Soz. IV 29 2, bei Theodoret. haer. fab. comp. 4 3 verderbt: ἐξακιονῖται.

2) Cod. Theod. (ed. Mommsen) XVI 5 18 [Gothofr. irrig: Pederecti].

3) Theodoret. haer. fab. comp. 4 3.

4) Philost. 9 3. 5) Phil. 10 1.

6) So nennt Athanasius de syn. 6, MSG 26, 689 B (vgl. z. B. auch Soz. III 15 7, IV 29 2) den Aetius — ebenso wie den Arius (orat. ca. Ar. I 4, MSG 26, 20 C).

7) Hilar. Pict. fragm. 12 3 opp. II (1730) 708 sq., Socr. II 35 14, Soz. VI 26 13.

8) Cod. Theod., can. 1. 7. Cpl. (381), Socr. l. c. Soz. l. c. 5.

9) „Mémoires pour servir à l'hist. eccl.", edit. de Venise 1732, t. VI. Vgl. jetzt Loofs RE³ V 598—601.

Codex Theodosianus. Nur ein Forscher hat bisher beiden Quellenwerken auch nach ihrer kirchenhistorischen Seite hin umfassende Aufmerksamkeit geschenkt: Jak. Gothofredus; seine Kommentare sind eine Fundgrube von Wissen, das seitdem unbenutzt gelegen hat [1]). Die vielfachen Bemühungen des verdienstvollen P. Batiffol um Philostorgius haben für die von uns behandelte Zeit bisher noch wenig Frucht getragen [2]). Zweifellos erweist sich der jung-arianische Kirchenhistoriker im ganzen als quellenmäßig vorzüglich unterrichtet. Die einzelne Nachricht muß freilich einzeln an ihrer Stelle geprüft werden.

1.

Die jung-arianische Bewegung hat ihr Vorbild und ihre Wurzel in der älteren genuin-arianischen Strömung, gegen die der Beschluß von Nizäa herbeigeführt wurde. Es ist bekannt, wie dann aus politischen Gründen die genuin-arianische Lehre sogar von ihrem eigenen Urheber zurückgestellt wurde. Der Pakt, den Arius mit der Kirche schloß und durch den er seine Restitution erlangte, bedeutete die Proskription offen arianischer Lehre in der Kirche. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß es trotzdem arianisch Gesinnte in der Kirche gegeben hat. Ja es mag auch mancher der Intransigenten die Kirche damals verlassen haben [3]); und man darf vielleicht annehmen, daß das unstete Wanderleben, das Aetius geführt hat [4]), und vor allem die Übernahme des medizinischen Berufes, die bei einem Theologen immerhin auffällig ist, einen Grund darin findet, daß der Mann, der

1) Zu Phil. in der edit. Genevae 1643, zu Cod. Theod. in der edit. rec. Ioann. Dan. Ritter, tom. VI, Lipsiae 1743.

2) Vgl. besonders „Quaestiones Philostorgianae", thesis fac. litt. Par. 1891; seine zahlreichen Aufsätze in der „Röm. Quartalschr." berühren unseren Gegenstand kaum.

3) So nur Rufin., h. e. I 25.

4) Vgl. die lehrreich differenten Berichte bei Greg. Nyss. (nach Athan. Ancyr.), adv. Eun. I MSG 45, 260 sqq., z. T. bei Nicetas, thes. orth. fid. V 30 (nur lateinisch ediert, MSG 139, 1389 sq.) und bei Philostorg. h. e. 3 15, der offenbar 3 14–20 eine für Aetius und seine Beschützer interessierte arianische Quelle, die spezifisch antiochenisches Gepräge zeigt, benutzt hat.

nach dem Urteil von Freund und Feind in seinen dogmatischen Anschauungen keine irgend erheblichen Wandlungen durchgemacht hat, sich scheute, in den Dienst der Kirche zu treten. Jedenfalls verdient es beachtet zu werden, daß uns der Bericht des Philostorgius über die Anfänge des Aetius — ein Bericht, dessen Glaubwürdigkeit an mehreren Punkten trotz seiner starken Parteilichkeit wahrscheinlich gemacht werden kann [1]), — gerade für die Jahre völlig ins Legendenhafte überschlägt [2]), in denen unter dem Druck der großen Politik das Morgenland den Abendländern und den Nizänern entgegenkam (zirka 344—350). Und in diesem Zusammenhange fällt eine freilich sehr späte Nachricht ins Gewicht, die vielleicht auf eine sehr gute Quelle zurückzuführen ist [3]): ihr zufolge hat sich Aetius während des in jene Zeit fallenden ersten Aufenthalts in Alexandrien [4]) in Opposition gegen die Verheimlichungspolitik der dortigen Arianer von diesen getrennt. Auch Rufin verrät eine dunkle Ahnung von einem Zusammenhang des Aetius mit intransigenten, aus der Kirche ausgeschiedenen älteren Arianern [5]).

Immerhin ist deutlich, daß solche Ansätze rein arianischer Kirchengründungen zu irgendwelchem bedeutenderen Umfang sich nicht ausgestaltet haben. Wie der Urheber der späteren jung-arianischen Kirche — wenn wir nun einmal annehmen dürfen, daß er überhaupt damals schismatisch geworden war, — nicht von der großen Kirche getrennt blieb, als diese im Morgenlande wieder in scharfe Opposition gegen

1) Seine dürftige Jugend, seine Beschäftigung als Metallarbeiter und Arzt [vgl. auch Soz. III 15 8], seine Beziehungen zu Gallus (3 27, vgl. Soz. l. c.) und Theophilus, seinen doppelten Aufenthalt in Alexandrien erwähnt auch Greg. Über seine Tätigkeit als Goldschmied vgl. Theod. Mopsv. bei Nic. l. c., p. 1389 B. Seine lucianische Vorbildung ist innerlich wahrscheinlich.

2) Phil. 3 15, MSG 65, 505 C — 508 C.

3) Nicet. l. c., p. 1389 D vielleicht nach Theod. Mopsv., der nach Theodoret, haer. fab. comp. 4 3, Schulze IV 354, auf das Leben des Aetius in einem antieunomianischen Werk polemisch eingegangen und von Nicet. nach seinem eigenen Geständnis neben Greg. Nyss. in erster Linie ausgeschrieben worden ist.

4) Phil. 3 15 p. 508 A, Greg. Nyss. p. 264 A.

5) Rufin., h. e. I 25.

die Nizäner trat, so wird's manchem anderen Unzufriedenen ähnlich ergangen sein. Jedenfalls ist die jung-arianische Kirche nicht aus diesen Gemeinschaftsbildungen hervorgegangen.

Der Historiker der Jung-Arianer kennt Theologen, die man als Aetianer vor Aetius charakterisieren könne, aber er nennt da Namen von Männern, die bedeutende Episkopate inne hatten. Es versteht sich von selbst, daß bei ihnen nicht der Grund der jung-arianischen Kirche als einer Sondergemeinschaft zu suchen ist.

Waren wirklich bei Aetius und seinen Gesinnungsgenossen im beginnenden 6. Jahrzehnt des Jahrhunderts Tendenzen auf eine Sonderorganisation vorhanden, so wurden sie doch um eben diese Zeit durch die großen kirchenpolitischen Ereignisse antiquiert. Nicht nur, daß der politische Halt, den die Nizäner bisher gehabt hatten, mit dem Tode des Konstans (350) zerbrach, Aetius selbst gelangte um eben jene Zeit in eine kirchenpolitisch nicht unbedeutende Stellung. Der Bischof der syrischen Metropole berief — freilich nicht, ohne daß sich Widerspruch erhoben hätte — ihn zum Lehrer nach Antiochien; und bald knüpfte er dort Verbindungen mit Männern, die später der jung-arianischen Sache und Kirche gedient haben, und mit dem Hofe des damaligen Cäsars Gallus. Weiter sehen wir ihn und die Freunde in Ägypten und besonders in Libyen im Sinne der antiathanasianischen Reaktion tätig, bis ihn der neue Bischof von Antiochien — anscheinend wieder als theologischen Lehrer — aufs neue an den Mittelpunkt der Provinz berief, die dem Nizänum von jeher besonders abhold gewesen war. Es war zunächst eine Theologenschule, die sich dort um den begeistert verehrten Meister sammelte. Aber sie hatte den Mut und den Trieb, sich in der Kirche durchzusetzen. Und der Bischof der mächtigen Metropole, ein Diplomat von großer Gewandtheit, Eudoxius, entsprach ihren Intentionen — gewiß nicht ohne daß er von solcher Politik sehr reale Vorteile für sich erhoffte. Allein gerade an diesen Ereignissen empfand der rechte Flügel der nun siegreichen antinizänischen Oppositionspartei die Notwendigkeit eines Frontwechsels gegen die aetianische Propaganda und die eudoxianische Kirchenpolitik. Es gelang jenem, in dem ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν eine geeignete Kampfesformel gegen

das aetianische ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν zu finden und die Gegner kirchenpolitisch binnen kurzem ganz kaltzustellen. Eudoxius, Aetius und viele andere wanderten in die Verbannung.

Man könnte es wohl begreiflich finden, wenn bereits jetzt der Gedanke einer jung-arianischen Sonderkirche aufgetaucht wäre. Wir erfahren in unserer, freilich lückenhaften Überlieferung nichts davon. Die Kreise um Aetius konnten offenbar noch hoffen, daß sie besonders durch die Vermittlung von Eudoxius nochmals auf die Entwicklung der Gesamtkirche Einfluß gewannen; war doch die homoiusianische Formel den konservativ Denkenden anstößig; und indem diese bei Hofe die Oberhand gewannen, bot sich nochmals eine kirchenpolitisch günstige Konstellation. Man kämpfte um eine theologische Einheitsformel, unter die das ganze Reich gebeugt werden könnte. Das einzige Ergebnis, das ganz deutlich war, war die Ablehnung des Nizänums. Durch eine synodale Autorität von ökumenischem Ansehen wollte der Kaiser seine Einheitspolitik sanktionieren lassen.

Die Zeit vor den Synoden war mit lebhaften kirchenpolitischen und dogmatischen Debatten erfüllt. Es ergab sich eine doppelte Parteigruppierung. Die beiden präponderierenden Gewalten waren die Partei der höfischen Politik und derer, die an den arianisierenden Tendenzen der bisherigen antinizänischen Opposition ein konservatives Interesse hatten, auf der einen, die der Homoiusianer auf der anderen Seite. Aber beide Parteien waren dogmatisch noch unsicher über die rettende Formel und deren Sinn, die Hofbischöfe natürlich noch mehr als die Homoiusianer. So suchten beide Gruppen Fühlung mit den gleichsam schon kirchlich entrechteten Richtungen, deren dogmatisches Programm klar und deutlich war: die Unionsbemühungen auf der Rechten führten bald zu einer Annäherung, die den Sieg der Formel der 318 in einer neuen Interpretation — der jung-nizänischen Theologie — vorbereitete. Die Unionsbemühungen auf der Linken waren von vornherein um so verständlicher, da bereits die erste Leistung der höfischen Kirchenpolitik, die sogenannte 2. Formel von Sirmium, nicht nur tatsächlich ein Freibrief für jung-arianische Propaganda gewesen war, sondern auch eine Auslegung gestattete, der die

Jung-Arianer ohne Mentalreservation zustimmen konnten [1]). Der Bischof von Antiochien, der den sirmischen Verhandlungen nahegestanden hatte und nun zugleich der kirchenpolitische Patron der Jung-Arianer gewesen war, ward der natürliche Vermittler zwischen den beiden Gruppen der Linken, die sich ja auch — auf den theologischen Grund ihrer Anschauungen hin betrachtet — nur durch ein mehr oder minder großes Maß von Konsequenz und Wahrhaftigkeit unterschieden. Zudem hatte wohl auch der schnelle Erfolg, den der homoiusianische Vorstoß im Orient erlebt hatte, allzu kühnen Hoffnungen auf Proklamation einer streng jungarianischen Formel als eines einheitlichen Reichsbekenntnisses — sofern solche Pläne im Frühjahr 358 wirklich in Antiochien lebendig gewesen waren — einen Riegel vorgeschoben. Was die Jung-Arianer kirchenpolitisch zu erreichen hoffen konnten, war die Gleichberechtigung ihrer Dogmatik in der Kirche neben den Standpunkten der weniger konsequenten Antihomoiusianer und die Vernichtung ihrer dogmatischen Gegner. Auf die Freiheit eines latitudinarischen Standpunktes, auf dem man die behagliche Unbestimmtheit eines ungestörten Konservativismus mit liberaler Elastizität verbinden konnte, zielte das Interesse derer, die sich durch das Lehrprogramm der Ancyraner von der origenistischen Mittelpartei ausgewiesen sahen, zielte vor allem die Einheitspolitik des Kaisers.

---

1) Das Bekenntnis (Original bei Hilar. Pict. de syn. 11, MSL 10, 487 ff.) ist antinizänisch und antihomoiusianisch, doch enthält es kein Anathem über Arius wie etwa Antioch. II, III. Den strengen Arianismus brauchte das Verbot der Rede über die göttliche *οὐσία* nicht zu stören, da das Verbot ausdrücklich nur auf die homo- und homoiusianische Spekulation bezogen ward. Der Verweis auf das Mysterium, das in der Abkunft des Sohnes vorliege, paßt auf den späteren Jung-Arianismus nicht. Allein solch ein Geheimnis hat nicht nur Arius gelten lassen (Phil. 2 8. 16, vgl. 1 2); das beredte Schweigen der homoiusianischen Denkschrift bei Epiph. haer. 73 12—22 über den Rationalismus der Gotteslehre ihrer Gegner und die Haltung des Serra in Konstantinopel (ep. syn. Theodoret., h. e. II, 28, Mansi III 326f.) weisen darauf, daß sich in diesem Punkte die Jung-Arianer erst allmählich zu der Konsequenz weitergebildet haben, die nun als ihr dogmengeschichtliches Spezifikum gilt.

Leider haben wir nun für die entscheidenden Jahre, in denen sich die Lösung der Jung-Arianer auch von den Hofbischöfen vollzog, nur sehr lückenhafte und wenig urkundliche Quellen. Bis Ende 359 scheinen Eudoxius, Aetius und sein damals schon bedeutend hervortretender Schüler Eunomius kirchenpolitisch noch nicht restituiert worden zu sein. Aber schließlich sind sie doch, Eudoxius seit der Synode von Seleucia, Aetius und Eunomius bald nach ihr nachweislich in engsten Beziehungen mit der Hofpartei und bei ihr im Ansehen. Ja Eudoxius ward Anfang 360 Bischof der Reichshauptstadt, Eunomius wenig später Bischof der angesehenen Diözese von Kyzikos. Das sind unverkennbare Beweise für eine weitgehende kirchenpolitische Verständigung der Jung-Arianer mit der Hofpartei. Urkundliche Beweise für solche Freundschaft sind auch die Listen der Synodalen jener Zeit, die uns erhalten sind. Von den Vertretern der Linken, die zu Seleucia die acacianische Eingabe unterstützten [1], zeigen innerhalb der nächsten drei Jahre nachweislich jung-arianische Tendenzen und werden uns daher noch im weiteren Verlauf unserer Darstellung begegnen: außer Eudoxius die Lydier Leontius von Tripolis und Theodosius von Philadelphia, ferner Euagrius von Mitylene und Theodulus von Chäratopi in Phrygien. Leontius und Theodulus haben in der Anfangszeit von Julians Kaisertum den Aetius mit zum Bischof geweiht [2]. Euagrius galt der späteren jung-arianischen Tradition als Wundertäter [3], und nur sein Tod hinderte ihn daran, bei der neuen Organisation der eunomianischen Kirche mittätig zu sein [4]. Theodosius endlich hat — in Gemeinschaft mit seinem Freunde Phöbus von Polychalandos — bis in die Zeit Jovians mit Aetius sympathisiert [5]. Wie diese Männer zu ihrer theologischen Stellung gekommen sind, wissen wir nicht. Daß ihre Heterodoxie schon 358 die zu Ancyra versammelten

1) Vgl. die Unterschriften bei Epiph. h. 73 26, auch Ath. de syn. 12, MSG 25, 701 BD, 704 A, Socr. (nach Sabinus) II 40 43. 45, Sulp. Sev. II 42, Soz. IV 22 25.

2) Philost. 7 6. 3) Phil. 9 1.

4) Phil. 8 2, MSG 65, 556 C.

5) Phil. 8 3. 4.

„Homoiusianer" beunruhigte, läßt vermuten, sie seien von Aetius wesentlich unabhängig gewesen. Immerhin darf man daran erinnern, daß Aetius und Eunomius nach Phrygien exiliert waren und nach Aufhebung des Verbannungsurteils in Kleinasien verblieben zu sein scheinen. — Eine andere Gruppe der Acacianer bildeten die Bischöfe, die von Sekundus von Ptolemais, einem der energischsten älteren Arianer, der auch zu Aetius und Eunomius Beziehungen hatte [1]), geweiht worden waren [2]): vor allem Serras von Parätonium, vielleicht einer der ältesten Arianer [3]) und schon seit der Zeit der Übersiedlung des Aetius von Antiochien nach Alexandrien kirchenpolitisch eng mit ihm verbunden [4]), und Stephanus, einer der Gehilfen des Sekundus bei der Durchführung der antiathanasianischen Reaktion in Libyen nach dem Sturz des großen Alexandriners [5]) und offenbar nach des Sekundus Tode dessen Nachfolger als Bischof von Ptolemais, sind bereits 360 zu Konstantinopel mutig für Aetius eingetreten und haben später als jung-arianische Sonderbischöfe gewirkt. Zu ihnen rechnet Athanasius ferner Pollux, einen Bischof aus der Libya secunda, Pankratius von Pelusium [6]) und Ptolemäus von Thmuis. Zu ihnen gesellt sich Heliodor [7]) von Sozusa [8]) in der Pentapolis. Charakteristisch auch für die spätere Kirche ist die geographische Verteilung; es sind zwei Hauptgebiete jung-arianischen Einflusses: Kleinasien und Libyen.

Ferner ist uns eine Liste der Bischöfe erhalten, in deren Beisein Eudoxius am 27. Januar 360 als Bischof von Konstantinopel inthronisiert wurde [9]). Auch auf ihr erscheinen die meisten der Obengenannten im Vereine mit den Bischöfen der Hofpartei. Ein offener Gegensatz darf auch jetzt noch nicht konstatiert werden.

---

1) Phil. 3 19. 20. 2) Ath. l. c. 701 BC.
3) Hieron., dial. adv. Luciferianos 20, Vallarsi II 192, MSL 23, 174 A.
4) Phil. 3 19. 5) Ath. hist. Ar. 65, MSG 25, 769 D sq.
6) Er war nach Ath. de syn. 12, MSG 25, 701 C Meletianer.
7) Der Art. Dict. of Christ. Biogr. II 887 (4) kennt Phil. 7 6. 8 2 nicht!
8) Le Quien, Or. Christ. II 617 f.
9) Chron. Pasch. MSG 92, 736 sq.

Es kann kein Zweifel sein, daß er bald darauf offen am Tage lag und in wenigen Jahren zu einer Kirchengründung führte.

Hatte sich die Schärfe des Gegensatzes bisher nur unter den Hüllen der kirchlichen Diplomatie verdeckt gehalten? Gewiß hatte die jung-arianische Theologie das Schicksal aller dogmatischen Richtungen, die sich auf Kirchenpolitik einlassen: sie verlor an Exklusivität und Schärfe. Aber Verleugnung ihrer Anschauung darf ihren Vertretern nicht zugeschrieben werden. (Wobei freilich der gewandte Hofmann Eudoxius auszunehmen ist.) Die Reichsformel vom 22. Mai 359, ein Meisterstück der Kirchendiplomatie, brachte den Jung-Arianern nicht mehr Anstößiges als den anderen Gruppen [1]). Die acacianische Formel, die zu Seleucia, Herbst 359, von den Jung-Arianern mitunterschrieben wurde [2]), verdammte zwar das *ἀνόμοιος* — allein ohne den Zusatz: *κατὰ τὴν οὐσίαν*, und eine relative *ὁμοιότης* haben die Jung-Arianer stets festgehalten. Die Bezugnahme auf die Formel der Encäniensynode, mit der die Formel sich einleitet, bedeutete den Synodalen anscheinend nicht mehr als eine höfliche Verbeugung; hätten sie wirklich mit ihr Ernst machen wollen, so hätten sie ja die Wünsche ihrer Gegner voll erfüllt [3]), und die unter erregten Debatten erfolgende Spaltung der Synode in zwei einander entgegengesetzte Conciliabula wäre unerklärlich.

Übrigens hat auch das Urteil der Kirchenhistoriker beider Parteien in der Zustimmung der aetianisch beeinflußten Synodalen zu der acacianischen Formel keine Verleugnung der eigenen Überzeugung erblickt [4]). Die fast gleichlautenden Bekenntnisse endlich, die in Nice [5]) und in Konstantinopel [6]) angenommen wurden,

1) Ath. de syn. 8, MSG 26, 692sqq., Socr. h. e. II 37, Hahn [3], § 163.

2) Epiph. h. 73 25. 26, ohne Unterschriften Socr. II 40 8—17. Hahn [3], § 165.

3) Sozom. h. e. IV 22 6, wohl nach Sabins Konziliengeschichte.

4) Soz. IV 22 16—18, Philost. 4 11.

5) Theodoret., h. e. II 21 3—7. Hahn [3], § 164.

6) Ath. de syn. 30 MSG 26, 745sqq., Socr. II 41 8—16. Hahn [3], § 167.

müssen zwar vom Standpunkte des strengen jung-arianischen Systems aus wegen des scharfen Verbots, über die göttliche *οὐσία* zu schweigen, verworfen werden, sind aber in ihren christologischen Ansätzen auch für den schärfsten Eunomianer unanstößig, zumal da auch die Bezugnahme auf die Encäniensynode wieder gestrichen ist. Es ergibt sich, daß die offiziellen Bekenntnisse der maßgebenden kirchlichen Partei den jung-arianisch Gesinnten noch immer die Möglichkeit boten, in der Reichskirche mit ehrlichem Gewissen zu verbleiben.

So findet sich meines Erachtens auch hierin das entscheidende Moment nicht, das die Jung-Arianer zur Gründung ihrer Sondergemeinschaft bewog. Es scheint der ungünstige Ausgang des Prozesses des Aetius gewesen zu sein, der schließlich die Spaltung zwischen den Jung-Arianern und ihren minder konsequenten kirchenpolitischen Freunden herbeiführte. Leider fließen uns hierfür fast nur ganz trübe und späte Quellen. Es ist sicher bezeugt, daß die Beiseiteschiebung des Aetius noch vor der Ankunft der okzidentalischen Gesandtschaft zu Konstantinopel erfolgt war; es steht aber zugleich urkundlich fest, daß die Homoiusianer bereits Ende 359 einsahen, daß die Sentenz gegen Aetius lediglich den Mann, nicht die Sache traf [1]). Die Hofpartei hat einige Monate später ihren Sieg dazu benutzt, die Absetzung ihrer Gegner mit Beweisgründen zu decken, die sorgfältig nicht dem dogmatischen Gebiet entnommen waren [2]). Vielleicht haben analog auch bei der Verhandlung gegen Aetius die persönlichen Gründe im Vordergrunde gestanden. Es lag ohnehin nahe, den einstigen Berater des Cäsars Gallus am Hofe des Konstantius als politisch verdächtig hinzustellen. Daß die Audienz, die der Kaiser ihm gewährte [3]), seine Lage nicht besserte, ist bei der starken Verschiedenheit der Charaktere, der Bildungsart und der letzten Ziele beider Männer von vornherein anzunehmen [4]). Vor allem aber hat offenbar die frei-

1) Ep. Silvani all. ad Ursacium et all.; Hilar. fragm. 10_{1}, MSL 10, 706 AB. 2) Soz. IV 24_{3}—25_{6}, Socr. II 42_{1}—43_{16}.

3) Eunom. apol. apol. nach Greg. Nyss. MSG 45, 260 B; vgl. Phil. 4_{12}, Theodoret., h. e. II, 27.

4) So Theod. l. c. II 27_{11} f. und $_{6}$ f.

mütige und scharfe Aussprache seiner Meinung bei den Disputationen in Konstantinopel [1]) die Homoiusianer derart aufgebracht, daß die Hofpartei fürchten mußte, durch Deckung seiner Person sich dogmatisch auf das unangenehmste zu kompromittieren. Die scharfe Präzision jung-arianischer Gedanken, die vielen Theologen gewiß so schneidig und rücksichtslos noch nicht entgegengetreten war, mußte bei den höfischen Politikern den Eindruck hervorrufen, daß das „Friedenswerk" der kaiserlichen Kirchenpolitik durch solch scharfen Polemiker Schaden litt, und die Konservativeren der Hofpartei bemerkten doch auch den Abstand der eigenen Dogmatik von der aetianischen [2]). Freilich scheint die Partei eine starke Dosis von Frivolität und Zynismus vertragen zu haben — was wir von der Predigttätigkeit des Eudoxius auf der Synode zu Seleucia [3]) und bei der feierlichen Einweihung der Sophienkirche zu Konstantinopel, die erst am 15. Februar 360, also geraume Zeit nach der Entfernung des Aetius stattfand [4]), wissen, überschreitet die Grenzen des Anstands. Allein die gefallsüchtige Polemik des weltmännischen Bischofs wandte sich gegen die Ablehnung des Inferiorismus, gegen eine Überzeugung, die allen Theologen der Linken unsinnig erschien. Aetius dagegen scheute sich nicht, auch mit aller Schärfe für Gedanken einzutreten, die der Hofpartei anstößig waren. Noch mehr: er erregte mit ihnen bei seinen nächsten Freunden Anstoß. Es darf vermutet werden, daß er nicht wegen seiner inferioristischen Christologie verurteilt worden ist: die unterschied ihn nicht wesentlich von anderen Gliedern der siegenden Gruppe. Dagegen ist uns zuverlässig überliefert, daß man an seiner durch und durch rationalistischen Gotteslehre starken Anstoß nahm. Es ist doch wohl eine glaubwürdige, weil

1) U. a. Eun. bei Greg. l. c. 273 C—276 C; Phil. 4 12, Soz. IV 23 4.

2) Besonders Acacius, vgl. dessen fragm. Epiph. h. 72 6—10.

3) Hilar., der ihn selbst damals gehört hat, c. Constant. 13, MSL 10, 591 B.

4) Socr. II 43 11—14, Soz. IV 26 1, in ihrer Echtheit durch das Bekenntnis des Eudoxius bestätigt: doctr. patr. Mai script. vet. nova coll. VII 1 (1833) p. 17, Hahn³ § 191 nach Caspari, Alte und neue Quellen, Christiania 1879, S. 178 ff.

auf seine Freunde zurückgehende Erzählung, wenn dem Aetius die Meinung zugeschrieben wird, daß ihm Gott enthüllt habe, was seit der Apostel Zeiten verborgen geblieben sei [1]). Hinter dieser Äußerung steht der genuin jung-arianische Gedanke, daß nur die aetianische Syllogistik das Mittel zur Erkenntnis Gottes sei, daß sie aber auch eine absolut vollständige, richtige und sichere Lehre von dem höchsten Wesen erziele.

Die zunächst durch staatliche Gewalt vollzogene Entfernung des Aetius Ende 359 ward im folgenden Jahre durch eine Synode zu Konstantinopel kirchlich sanktioniert. Ihre Sentenz wider Aetius ist die entscheidende Urkunde für die Trennung der Jung-Arianer von der „homöischen" Reichskirche. Man erklärte den Aetius „wegen seiner frevelhaften und Ärgernis erregenden Schriften" für des Diakonats entsetzt und exkommuniziert. Es zeugt von Charakterstärke in dieser gesinnungslosen Zeit, daß die Freunde des Aetius sich weigerten, den Beschluß wider Aetius zu unterschreiben; die Opposition war um so ehrenwerter, als wenigstens einer von ihnen, der Aetius schon seit mehreren Jahren eng verbundene Serra, den Eindruck hatte, daß jener mit der Rationalisierung der Gotteslehre zu weit gehe. Man pflog längere Verhandlungen mit ihnen — offenbar um einen größeren Bruch zu vermeiden —, die Bischöfe blieben fest. Darauf wurden die renitenten Synodalen auf sechs Monate exkommuniziert. Erfolgte in dieser Frist kein Widerruf, so sollten sie entsetzt werden [2]).

So waren die Jung-Arianer, die sich mit Aetius solidarisch fühlten, aus der Kirche verwiesen. Da wir den Synodalbeschluß nur in der Ausfertigung kennen, in der er an Georg von Alexandrien gesandt ward, so sind uns mit urkundlicher Gewißheit nur die Namen derjenigen von dem Beschlusse der Synode betroffenen Männer überliefert, die dem Machtbereich des alexandrinischen Bischofs zugehörten: Serras, Stephanus, Heliodor und ein gewisser Theophilus; dieser letzte, vielleicht der berühmte Heilige der jung-arianischen Kirche, einst ein Missionar außerhalb der

1) Serra bei Theodoret., h. e. II 28.
2) Ep. syn. ad Georg. Alex. (Theodoret., h. e. II 28, Mansi III 326 f).

Grenzen des Reiches, dann am Hofe des Gallus und von da ab in Beziehungen zu Aetius, weiter vielleicht sein Helfer im anti-athanasianischen Kampfe in dem alexandrinischen Machtbereich, später ein Sonderbischof der eunomianischen Kirche [1]). Zu ihnen kommen dann weiter wahrscheinlich auch einige kleinasiatische Bischöfe wie Leontius und Theodulus [2]).

Es wird uns bezeugt, daß Serras und Theophilus von Konstantius verbannt wurden [3]). Der erstere ist schon 362 durch einen Orthodoxen ersetzt gewesen [4]). Auch die anderen wird, da wir von einem Widerrufe nichts hören, das Schicksal der Verbannung getroffen haben. Auch Aetius scheint erst im Zusammenhang mit der konstantinopolitanischen Synode exiliert worden zu sein [5]). Sein Verbannungsort war zunächst Mopsueste in Cilicien [6]). Allein da ihn der dortige Bischof Auxentius [7]) aufs beste aufnahm, mußte er auf Grund eines durch Acacius erwirkten Befehls des Kaisers nach Ablada gehen [8]), einem Orte am Fuße des Taurus [9]) in unsicherer Gegend und schlechtem Klima. Nichtsdestoweniger hat der rührige Mann auch hier für seine Sache Propaganda gemacht [10]).

Da auch die Wirksamkeit des Eunomius als Bischofs von Kyzikos nur eine kurze — wegen der Verworrenheit der sekundären Berichte und der Unentwirrbarkeit der feinen verschlungenen Fäden der diplomatischen Arbeit des Eudoxius für uns nicht durchsichtige — Episode geblieben ist, die sicher noch unter Konstantius ihr Ende hatte, so war um 360/361 die Herausdrängung der entschieden gesinnungstüchtigen Jung-Arianer aus der Reichskirche eine Tat-

1) Phil. 2 6. 3 4. 5. 6. 15. 4 1. 7. 8. 5 4?. 7 6?. 8 2. 3. 9 1. 3. 18. Greg. Nyss., MSG. 45, 264 A. Phot. cod. 40.

2) Ep. syn. l. c. 3: καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς vgl. mit Phil. 7 6.

3) Phil. 5 4. 4) Ep. syn. Alex. 362, Mansi III 353 B.

5) Phil. 4 12 gegen Theodoret., h. e. II 28 fine (Nic. Acom. V 32, MSG 139, 1392 B).

6) Phil. 5 1. 2. 7) Suidas s. v. 8) Phil. 5 2.

9) Gothofr. comment. p. 242 sq. W. M. Ramsay, The historical geographie of Asia minor (London 1890), Karte bei S. 330. Vgl. auch Epiph. h. 76 2, Petav. 914 AB.

10) Epiph. l. c.

sache. Doch ist offenbar eine definitive ungünstige kirchliche Entscheidung — wohl infolge der dilatorischen Politik des Eudoxius — nicht erfolgt [1]). Was aber auch solchen Aufschub hervorgerufen haben mag — es wird uns von der Absicht des Kaisers berichtet, zum Zwecke einer Entscheidung über die Heterousiasten eine Synode nach Nizäa zu berufen [2]) —, zweifellos haben auch hier die politischen Verhältnisse hemmend eingegriffen. Im Frühjahr 361 empörte sich Prinz Julian an der Spitze seiner Truppen gegen Konstantius, dessen Aufmerksamkeit naturgemäß nun von den innerkirchlichen Angelegenheiten abgezogen wurde. Die Empörung Julians bildet den entscheidendsten Wendepunkt in der äußeren Geschichte des Jung-Arianismus. Als Konstantius Ende 361 aus dem Leben schied, war die jung-arianische Lehre proskribiert. Ihre führenden Theologen waren sämtlich aus der Kirche herausgedrängt. Ihre halben Freunde hatten sich in steigendem Maße von diesen Ketzern losgelöst. Die Hofbischöfe — d. h. die präponderierende Gewalt in der Kirche — hatten sich dieser kompromittierenden Parteigänger entledigt. Selbst Eudoxius zog die schützende Hand von ihnen ab. Die Geschichte der Jung-Arianer als einer theologisch-kirchenpolitischen Gruppe innerhalb der Kirche ist zu Ende.

2.

Die Ereignisse der letzten Jahre hatten das für die kirchenpolitische Stellung des Kaisertums wichtige Ergebnis gezeitigt, daß die Majorität der orientalischen Christenheit dem homoiusianischen Bekenntnisse zuneigte. Für eine Kirchenpolitik, die in den Bahnen der konstantinischen Dynastie gehen wollte, d. h. die die Einheit der Kirche zur Festigung des Zusammenhaltes des einen Weltreiches

1) Das scheint mir besonders aus Eun. apol. 3 Fabr. (ed. vet.) VIII, p. 265, c. 6. p. 267 und [gegen Bas. c. Eun. 1 2, MSG 29, 504 B. 505 A. 508 C sq.] aus Eun. apol. apol. bei Greg. Nyss. c. Eun. MSG 45, fragm. 268 D = 276 C, fr. 269 A, vgl. 268 B. 272 A (fr.?) hervorzugehen.

2) Phil. 6 4 fine, 5. Die orthodoxe Tradition weiß sogar von einem anhomöischen Konzil zu Antiochien unter dem Vorsitz des Euzoius und unter den Augen des Kaisers! Socr. II 45 10, Soz. IV 29 1–4.

benutzte, ergab sich eine doppelte Möglichkeit. Entweder: der Nachfolger des Konstantius führte die Politik seines Vorgängers fort und suchte den Orient mit Gewalt und durch die Gewöhnung des Zwangs — die Überlieferung wurde ja allmählich von selbst heilig — zu der homöischen Einheitsformel zu bekehren. Oder er stützte sich auf die homoiusianische Partei und regierte die Kirche so in Übereinstimmung mit der Majorität ihrer Glieder. In beiden Fällen blieb das Schicksal der Jung-Arianer dasselbe, das sie unter Konstantius gehabt hatten: Ausweisung aus der Staatskirche und Verbannung der Führer.

Da trat eine überraschend günstige Wendung ein. Julian, der neuplatonische Philosoph, wurde Imperator. Freilich wäre es wohl auch ohne Julian zur Gründung jung-arianischer Gemeinschaften gekommen: die orthodoxen Polemiker berichten uns, daß Aetius und Eunomius selbst an den Orten ihrer Verbannung Anhänger um sich gesammelt haben [1]. Allein erst die Folge der julianischen Kirchenpolitik war es, daß eine umfassende kirchliche Organisation der vereinzelten Jung-Arianer möglich wurde. Denn unter dem nichtchristlichen Kaiser hatte keine Richtung der christlichen Kirche mehr das Recht, sich selbst mit den Mitteln der Gewalt als die einzigberechtigte durchzusetzen. Damit ergab sich die Möglichkeit, daß sich eine jung-arianische Kirche entwickeln konnte, ohne daß sie vom Staate zerstört wurde. Ja, die Lage gestaltete sich für die Jung-Arianer noch günstiger als für die anderen christlichen Parteien. Nicht nur daß wie Athanasius, so auch die Führer der Jung-Arianer aus der Verbannung zurückgerufen wurden. Aetius war der einzige christliche Theologe, den engere Bande mit Julian verknüpften. Die beiden kannten sich aus der Zeit, da Julians Bruder Gallus als Cäsar in Antiochien residierte. Daß die persönlichen Beziehungen des Aetius zu dem Cäsar von den Gegnern der Jung-Arianer zu Verdächtigungen bei Konstantius benutzt worden waren, konnte in den Augen Julians nur als ein Grund besonderer Sympathie für Aetius erscheinen [2].

---

1) Aëtius: Epiph. h. 76 2 Petav. 914 AB., Eunomius: Theod. h. f. c. 4 3.

2) Phil. 6 7.

Auch darf vermutet werden, daß der pluralistische Monotheismus der Jung-Arianer unter den christlichen Doktrinen noch am ehesten für Julian annehmbar war. Jedenfalls war das kaiserliche Schreiben, das dem Aetius seine Rückberufung aus der Verbannung ankündigte [1]), sehr liebenswürdig gehalten. „In Erinnerung an alte persönliche Bekanntschaft" lud der Imperator den unter den Christen bestgehaßten Ketzer zu sich ein und stellte ihm zur Beschleunigung seiner Reise die kaiserliche Postverbindung zur Verfügung. Noch mehr: er schenkte dem Aetius — wohl bei der Audienz, von der uns sonst nichts bekannt ist, — als sichtbares Zeichen seiner wohlwollenden Gesinnung ein Landgut bei Mitylene auf Lesbos [2]). Kurzum, bei der allgemeinen Toleranz, die Julian zunächst übte, erfreuten sich die Jung-Arianer besonderer Liebenswürdigkeit von seiten des Kaisers. Und auch als später Julian die Toleranz zuungunsten des Christentums einschränkte, erfahren wir nichts von Klagen der Jung-Arianer über Verfolgung oder Bedrückung [3]).

Es entspricht dem energischen und klaren Charakter der beiden jung-arianischen Führer — denn Eunomius trat in diesen Jahren schon mit in die führende Stellung ein —, daß die günstige kirchenpolitische Lage zu einer Kirchengründung auch wirklich ausgenutzt wurde. Wie schnell die Jung-Arianer vorgingen, lehrt die Adresse des vorgenannten kaiserlichen Schreibens. Schon in diesem, das natürlich in die Anfangszeit der Regierung Julians zu setzen ist, wurde Aetius als Bischof bezeichnet. In der katholischen Kirche hatte er es aber nur bis zum Diakonat gebracht [4]). In kürzester Zeit also wurde die bischöfliche Organisation der jung-arianischen Kirche geschaffen [5]). Sie geschah — wie zweckmäßig — von der Reichshauptstadt aus durch Aetius und Eu-

---

1) Ep. 31 ad Aëtium episc. Inhaltlich wiedergegeben bei Soz. V 5 9. Vgl. auch Epiph. h. 76 Petav. p. 992 C. Die ep. Galli ad. Jul. ist dagegen unecht.

2) Phil. 9 4.

3) Doch vgl. Phil. 7 6 p. 544 B.

4) So noch ep. syn. Constantinopol. (360) bei Theodoret. h. e. II 28.

5) Vgl. zum Folgenden Phil. 7 6.

nomius. Eine Reihe anhomöisch gesinnter Bischöfe sammelte sich um sie. Philostorgius nennt einige von ihnen: Serras, Theophilus, Heliodor, Leontius von Tripolis und Theodulus von Chäratopi. Aetius und mehrere andere mit ihm wurden von ihnen mit der bischöflichen Würde ausgestattet. Ihre ganze Haltung wird durch die Bemerkung des Philostorgius charakterisiert, Aetius und Eunomius wären in diesem Kreise alles gewesen. Dieser Konvent war die konstituierende Synode der eunomianischen Sonderkirche.

Das formale Recht der Toleranz, das Julian den Christen zuerkannte, gab allen Parteien die Möglichkeit der rein sachlichen Erörterung. Die Freiheit einer ohne kirchenpolitische Hintergedanken geführten theologischen Debatte konnte für eine Partei, die in erster Linie die systematischen Interessen im Auge hatte, nur förderlich sein. In der Tat begann in dieser Zeit der rege literarische Streit der Jung-Arianer mit der Großkirche, in dem von vornherein Eunomius die führende Rolle einnahm [1]).

Endlich: es lag im Interesse des restaurierten Hellenismus Julians, daß die Einheit der Kirche zerbrach, die das Ziel der Kirchenpolitik des Konstantius gewesen war. Die theologischen Parteien traten nun, wo es keine kirchenpolitischen Vermittlungen mehr gab, in ihren natürlichen Gruppierungen auf, wie sie durch die Gemeinsamkeit der Überzeugung gebildet wurden. Die künstliche Suprematie des ὅμοιος verschwand. Die homoiusianische Partei ward wieder ein mächtiger Faktor des theologischen Kampfs. Ja auch die Nizäner, die von dem Erdboden verschwunden schienen, restituierten sich. Athanasius selbst trat für die von Hilarius angekündigte Annäherung der Homoiusianer und Nizäner aneinander auf einer kleinen, aber bedeutsamen Synode zu Alexandrien

1) Einen Einblick in diesen Kampf gewähren die Verzeichnisse der antieunomianischen Schriften bei Fabr. H. IX 208 sq. und in Walchs Ketzerhistorie II. Doch wird auch aus ihnen die Bedeutung besonders der Polemik der antiochenischen Schule nicht hinreichend erkennbar. (Vgl. den Katalog des Ebed Jesu [J. S. Assemani, bibl. orient. III, 1] c. 18. 19, ja selbst noch c. 72! und das reiche Material über Chrysostomus', Theodors und Theodorets antieunomianische Tätigkeit.)

ein [1]). Diese Parteikonstellation ergab für die Jung-Arianer lediglich eine ungünstige Aussicht, sofern der Zusammenschluß der Gegner eine gewaltige Stärkung ihrer Position bedeutete, zumal wenn sich nun die wissenschaftliche Drei-Hypostasen-Theorie der Homoiusianer mit dem Ansehen des Athanasius und der Würde der Tradition, die dem Nizänum zu eigen war, decken konnte. — Allein die Zerstörung der Einheitskirche des Konstantius ergab in ihrer Wirkung auf die Parteigruppierung auch eine Aussicht auf einen bedeutenden Erfolg. Seitdem die Reichsformel nicht mehr durch die Macht des Staates aufrechterhalten wurde, konnten die anhomöischen Sympathien, die im verborgenen bestanden, offen hervortreten. Es eröffnete sich die Möglichkeit, daß ein großer Teil der Theologen, die das ὅμοιος zu vertreten hatten, sich nun ihrer arianischen Vergangenheit erinnerten. Die Quellen fließen für diese Zeit zu spärlich, als daß wir den Umfang dieser rückläufigen Bewegung sicher feststellen könnten [2]). Wir sind nur über die Inhaber der beiden bedeutendsten Bischofssitze orientiert, die die „Homöer" innehatten: über die Bischöfe von Konstantinopel und Antiochien.

Für keine Gruppe der kirchlichen Parteibildung am Ende der Regierung des Konstantius war die Reaktion Julians mit einem so starken Machtverlust verbunden, wie für die homöische Hofpartei. Zumal der ehrgeizige Priester, der erst vor kurzem den Bischofsstuhl der Reichshauptstadt erlangt hatte, Eudoxius, mußte sich dadurch schwer betroffen fühlen. Aber der gewandte Hoftheologe suchte bald neue Mittel, den Schaden wett zu machen. Freilich eine Verständigung mit den Homoiusianern oder gar mit den Nizänern war ausgeschlossen. Aber Eudoxius knüpfte wieder Beziehungen zu den Jung-Arianern an. Es war vielleicht zunächst die politische Klugheit, die ihn zu solchem Entschlusse brachte. Zugleich aber muß darauf hingewiesen werden, daß dies die einzig

1) MSG 27, 795—810, Mansi III 345—356: tom. ad Antioch.

2) Die einzige Quelle ist Philostorgius, dessen Angaben hier durchaus den Eindruck des Zuverlässigen machen. Außer ihm haben wir nur eine kurze Notiz des Socr. IV 13 1. 2, die auffällig mit seinem Bericht harmoniert, aber doch wohl von ihm unabhängig ist.

natürliche Verbindung war, die sich ihm darbot. Wie sich auf der Gegenseite Homoiusianer und Nizäner immer mehr zu verständigen suchten, so auch die konzilianteren Arianer und die konsequenteren Jung-Arianer. Im Grunde lief das theologische Interesse — sofern eben solches überhaupt vorhanden war — bei beiden Gruppen auf ähnliche Gedanken hinaus. Man darf in dieser letzten Annäherung des Eudoxius an die Jung-Arianer einen Hinweis darauf erblicken, daß sich seine Dogmatik im ganzen mit der aetianischen deckte [1]). Denn an seiner Haltung in dem Momente, da die kirchenpolitischen Motive fortfielen, können wir die eigentliche Meinung des Mannes erkennen. Es ist dieselbe, die ihn in den ersten Monaten seiner antiochenischen Amtszeit leitete.

Die Anknüpfung eines neuen Freundschaftsverhältnisses zwischen Eudoxius und den Jung-Arianern fand sich leicht. Die alten Beziehungen des Bischofs zu den jung-arianischen Führern waren Eunomius gegenüber wohl nie ganz abgebrochen. Jedenfalls sind Verhandlungen über eine kirchliche Restitution des Eunomius nicht nötig gewesen. Er galt vielleicht sogar noch immer als Inhaber des kyzikenischen Bistums, das wohl auch deshalb unbesetzt blieb [2]). Wohl aber mußte die conditio sine qua non für die Jung-Arianer die Annullierung der Synodalbeschlüsse von Konstantinopel sein [3]).

Es ist charakteristisch für den vorsichtigen Bischof der Hauptstadt, daß er selbst in der heikelen Sache nicht den ersten Schritt tun wollte [4]). Er empfahl seinem antiochenischen Kollegen Euzoius die Rehabilitation des Aetius. Euzoius aber — obschon einst selbst mit Arius verbannt — bemerkte dagegen, es sei das Amt des Eudoxius, jene Beschlüsse zu kassieren. Erst auf eine wiederholte Mahnung des Eudoxius fügte sich Euzoius dem Wunsche seines mächtigeren und bedeutenderen Kollegen. Er hielt eine Synode ab, die freilich nur von neun Bischöfen besucht war. Dieses antiochenische Konzil bietet seiner Absicht nach eine Parallele zu dem alexandrinischen vom Jahre 362: bei beiden handelt es sich

1) So ausdrücklich Socr. IV, 13 2. 2) Vgl. Phil. 9 11?
3) So auch Socr. IV 13 1, V 24 1.
4) Vgl. zum Folgenden Phil. 7 6.

um Vereinigung der sich nahestehenden Gruppen. Aber freilich springt durch diese Vergleichung nur um so deutlicher der Unterschied in der Bedeutung der beiden Versammlungen ins Auge. Die Beschlüsse lauteten natürlich auf kirchliche Rehabilitation der jung-arianischen Führer. Doch verhinderte „die Verfolgung der Christen" — wie Philostorgius bemerkt [1]) — die Entsendung der Synodalbeschlüsse von Euzoius an Eudoxius.

Indessen hatte dieser die Jung-Arianer bereits offen unterstützt. Es geschah im Einverständnis mit ihm, wenn Aetius und Eunomius von der Hauptstadt aus eine anhomöische Kirchengründung ins Werk setzten. Indem aber der einflußreiche Bischof von Konstantinopel selbst dieses rein arianische Kirchentum unterstützte und damit auch die Beihilfe des antiochenischen Bischofs den Jung-Arianern gesichert war, ergab sich eine glänzende Aussicht für die Zukunft dieser Kirche. Als Feld ihrer Propaganda taten sich ihr dieselben Gebiete auf, die von jeher arianisierenden Einflüssen offen gestanden hatten: Kleinasien und Syrien. Eine Kirche war im Werden, die — je länger und kräftiger sie sich konsolidierte — um so mehr ein Machtfaktor in der Geschichte des Orients werden mußte. Es war Gefahr vorhanden, daß diese Kirche die Majorität — besonders die Halben, die sich nun zwischen ihr und den Homoiusianern entscheiden mußten — mehr und mehr gewann: in der Tat hegte die Orthodoxie zeitweise solche Befürchtungen [2]).

3.

Allein die Gewährleistung der Existenz der jung-arianischen Kirche war lediglich durch die Toleranz gegeben, die Julian ihr zuteil werden ließ. Nun aber blieb der letzte nichtchristliche Kaiser nach kurzer Regierung, in der er doch auch selbst seinem Toleranzideal nicht konsequent treu geblieben war, auf dem Schlachtfelde. Jovian, sein Nachfolger, dessen Aufgabe zunächst darin bestand, die Truppen vom Osten des Reiches glücklich wieder heimzubringen, war Christ. Aus diesem Tatbestande schöpften sämtliche christ-

1) Phil. 7 6 p. 544 B.
2) Soz. VI 26 10. 11.

lichen Parteien die Hoffnung, den Kaiser auf ihre Seite zu bringen. Von der Gruppe der Jung-Arianer wurden zwei der neuordinierten Bischöfe, Candidus und Arrianus, mit der Vertretung ihrer Interessen beim Kaiser betraut. Sie mochten als Verwandte Jovians bei ihm eher Gehör finden als Fremde. Es wird überliefert, daß sie bei den Verhandlungen, die in Edessa stattfanden, die Bemühungen des Athanasius um die Freundschaft des Kaisers durchkreuzten [1]). Man mag zweifeln, ob das ganz den Tatsachen entspricht. Denn er hat den Athanasius in der ehrendsten Weise aus dem Exil zurückberufen und ihm auch sonst sein besonderes Wohlwollen erwiesen [2]). Allein er bewahrte sich den kirchlichen Differenzen gegenüber doch die Stellung, die Julian eingenommen, und wich von den Maßnahmen seines Vorgängers nur insofern ab, als dieser selbst dem Toleranzgedanken nicht treu geblieben war. Selbst von heidnischer Seite ist seine Duldsamkeit dankbar anerkannt worden [3]). Die Entwicklung der jung-arianischen Kirche ward daher auch unter Jovian von seiten der Staatsgewalt nicht gestört. Dem Ansinnen der homoiusianischen Führer, die in einer Eingabe an den Kaiser die Übergabe der anhomöischen Kirchen an ihre Partei forderten [4]), entsprach Jovian nicht. Daher machte unter der energischen Leitung des Aetius und Eunomius die kirchliche Organisation der Jung-Arianer weitere Fortschritte.

Allein so erfreulich diese Entwicklung für die Jung-Arianer war, der Übergang des Imperiums an Jovian hatte doch eine Wirkung, die die Ausdehnung der jung-arianischen Kirche beeinträchtigte. Mit dem Momente, da ein christlicher Kaiser die Herrschaft erhielt, war die Möglichkeit einer staatskirchlichen Politik gegeben; und es darf als möglich angesehen werden, daß auch Jovian allmählich in eine solche eingelenkt hätte, wenn ihm eine längere Lebensdauer beschieden gewesen wäre. Jedenfalls eröffnete sich nun zumal dem gewandten Bischof der Hauptstadt die Aussicht, am Hofe kirchenpolitische Zwecke durchzusetzen. Für solche

1) Phil. 8 6.

2) Vgl. die Urkunden MSG 26, 813 sqq. 3) Themist. or. V.

4) Socr. III 25, doch fehlt die Notiz in dem Parallelbericht des Soz. VI 4. Vgl. dagegen den sekundären Bericht bei Theod. h. e. 4 2.

Tendenzen aber empfahl sich zweifellos eine enge Verbindung mit den dogmatisch und kirchenpolitisch gleich kompromittierten Jung-Arianern nicht. Es ist daher begreiflich, daß das Band, welches die konzilianten Arianer mit den Jung-Arianern verknüpfte, schon zu Jovians Zeit immer mehr gelockert wurde. Und zwar von beiden Seiten. Zunächst von jener, indem man noch immer zögerte, den antiochenischen Synodalbeschluß zu promulgieren [1]). Dann aber auch von dieser: Aetius und Eunomius unternahmen ihre Kirchenorganisation von Konstantinopel aus, ohne sich über das Einverständnis des Eudoxius mit ihren kirchenpolitischen Unternehmungen zu informieren. Sie taten selbst den entscheidenden Schritt, indem sie in Konstantinopel ein eigenes jung-arianisches Bistum gründeten [2]). Diese Herausforderung konnte Eudoxius nur mit dem Abbruche seiner Beziehungen zu den Jung-Arianern beantworten. Den äußeren Anlaß, unter dem er es tat, gab eine Kontroverse in Lydien. Zwei lydische Bischöfe, die bisher den Jung-Arianern nahe verbunden gewesen waren [3]), Theodosius von Philadelphia und Phöbus von Polychalandos [4]), machten — jedenfalls aus gleichen Gründen wie Eudoxius [5]) — dieselbe Schwenkung wie dieser. Sie fochten auf einer kleinen von ihnen berufenen Synode die Ordinationen an, die Aetius vollzogen hatte. Sie klagten ihn nicht nur dessen an, daß er sich eine höhere geistliche Würde angeeignet habe; sie bestritten überhaupt, daß ihm jetzt auch nur die Diakonatswürde noch zukomme. Sie stellten sich also auf den Boden der Synode von Konstantinopel. — Es läßt sich denken, mit welcher Freude Eudoxius dieser Synode ent-

---

1) Phil. 8 2 init. 2) Ibid. p. 556.

3) Diese Beurteilung ihres dogmatischen Standpunktes durch Phil. 8 3. 4 scheint mir die richtige. Die acacianische Eingabe zu Seleucia unterzeichneten sie ebenso wie der strenge Jung-Arianer Serras. Die Entwicklung der beiden scheint mir ganz ähnlich der der ihnen auch örtlich nahestehenden Bischöfe Leontius und Theodulos, nur daß diese überzeugungstreu blieben, während jene ihren Arianismus durch Gesinnungslosigkeit abschwächten.

4) W. M. Ramsay, The historical geographie of Asia minor, London 1890 (Royal geographical Society's supplementary papers IV) p. 127 sq., Karte p. 104.

5) Phil. 8 3 ist Verleumdung.

gegenkam. Er mahnte sie zum Einschreiten, vor allem gegen die Ordinatoren [1]). Damit war der Bruch zwischen der konzilianteren Gruppe und den Jung-Arianern gegeben. Doch dauerte es noch bis in die Zeit des Valens, ehe er in allen Punkten perfekt wurde.

Merkwürdigerweise hielt die Verbindung der Jung-Arianer mit Euzoius länger als die mit Eudoxius. Jener blieb auch nach den lydischen Vorfällen noch seiner bisherigen Haltung Aetius gegenüber getreu und verteidigte sie sogar — gemeinsam mit einem gewissen Elpidius — in einem Schreiben an Eudoxius [2]). Dementsprechend wurde Euzoius von den Jung-Arianern rücksichtsvoll behandelt, offenbar weil man ihn noch zu gewinnen hoffte. Während man dem Eudoxius bereits einen jung-arianischen Sonderbischof zur Seite gesetzt hatte, sandte man zu Euzoius den Äthiopen Theophilus, einen Mann, der infolge seiner Heiligkeit gerade auch die Sympathien der älteren Arianer genossen haben wird und gegen den auch das kirchenrechtliche Bedenken nicht Platz griff, das man gegen die von Aetius geweihten Bischöfe geltend machen konnte. Theophilus hatte wohl von vornherein die Absicht, für den Fall, daß Euzoius sich nicht willfährig erweisen sollte, als eunomianischer Gegenbischof die Gesinnungsgenossen von Antiochien und überhaupt von Syrien um sich zu sammeln. Allein zunächst versuchte er doch noch, Euzoius für die Sache des Aetius zu gewinnen [3]). Es scheint auch, daß die den Jung-Arianern günstige

---

1) Phil. 84.

2) Phil. 87. — Dieser Bericht, wie überhaupt die Schilderung, die Phil. dem Verhältnis der Jung-Arianer zur Partei des Eudoxius widmet, trägt die Spuren genauester Kenntnis. Es werden eine ganze Reihe von Urkunden erwähnt, die Phil. eingesehen zu haben scheint und von denen noch beim Exzerptor ein sachkundiges Referat gegeben wird: die Korrespondenz zwischen Eudoxius und Euzoius 75, die Synodalschreiben von Antiochien 76 82 und der lydischen Synode 84, die Antwort des Eudoxius auf das letztere 84 und seine Mitteilung der Synodalbeschlüsse an Euzoius 87 nebst der darauf erfolgenden Antwort des Euzoius und Elpidius 87. Vgl. endlich die Mitteilungen aus Predigten des Euzoius und Eudoxius 93.

3) Phil. 82 p. 557.

Stellungnahme, die Euzoius nach den lydischen Vorfällen beibehielt, auf die Einwirkung des Theophilus zurückzuführen ist [1]).

Etwa das Jahr 364 bezeichnet den Höhepunkt der kirchlichen Entwicklung des Jung-Arianismus. Hatten seine äußeren Aussichten auch schon dadurch verloren, daß sich die konzilianten Arianer mehr und mehr von ihm zurückzogen, so konnte doch die Festigkeit der Organisation durch den Ausschluß der halben Freunde schließlich nur gewinnen. Philostorgius hat uns eine Bischofsliste [2]) hinterlassen, die uns einigen Einblick in den Umfang der werdenden Kirche gibt. Sie umfaßt den Orient von Konstantinopel bis nach Ägypten und Libyen [3]).

Die Kaiserstadt am Bosporus, in der infolge der Gründung der jung-arianischen Gemeinde viele von den Anhängern des Eudoxius zu Aetius und Eunomius abschwenkten, war der westlichste Punkt jung-arianischen Einflusses. Weder im Abendland [4]) noch im mazedonisch-griechischen Gebiete sind Jung-Arianer nachweisbar. Dagegen war es naturgemäß, daß in der Hauptstadt, deren Kirchen sich bis in die Zeit des Theodosius in „arianischen" Händen befanden, auch ein eunomianischer Bischofssitz eingerichtet wurde. Sein Inhaber wurde zunächst Poimenios, nach dessen baldigem Tode [5]) Florentios, beide uns sonst unbekannte Männer.

Das eigentliche Einflußgebiet aber war Kleinasien [6]). Hier überrascht es zunächst einen eunomianischen Sonderbischof auf Lesbos zu finden. Philostorgius meint [7]), das Bistum sei gerade durch den Tod des bisherigen Inhabers vakant gewesen. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß dieser namenlose Bischof mit Eua-

1) Das legt die Akoluthie der Stücke bei Phil. 8 2 u. 7 nahe.

2) Phil. 8 2.

3) Im ganzen harmoniert damit die Bemerkung von Soz. VI 27 9, daß das Einflußgebiet von Cilicien und dem Taurus bis zum Hellespont und Konstantinopel gereicht habe. Auffallend ist nur das Fehlen von Antiochien, weniger das des fern entlegenen Libyen.

4) Augustin versichert, daß die Eunomianer auf den Orient beschränkt wären (de unitate ecclesiae 3 6, MSL 43, 395), daß es besonders deren in Afrika keine gäbe (sermo 46, MSL 38, 280).

5) Ca. 364/65. Phil. 9 1. 4. 6) Soz. VI 27 9.

7) 8 2 p. 556 C.

grius von Mitylene [1]) zu identifizieren ist, einem der Führer der acacianischen Partei zu Seleucia [2]), der sogar zu den jung-arianischen Heiligen gerechnet wird [3]). Sein um 363/64 vakantes Bistum ward durch die Jung-Arianer von neuem besetzt; doch ist der Name seines Nachfolgers nicht erhalten [4]). — Für das festländische Kleinasien sind uns wenigstens vier eunomianische Bischofssitze bekannt: zwei für Lydien und Jonien, einer für Cilicien und einer für das pontische Galatien nebst Kappadozien [5]). Es sind lauter uns nach ihrer bisherigen Entwicklung unbekannte Männer, anscheinend jüngere Schüler des Aetius und Eunomius. Die beiden erstgenannten Diözesen erhielten Candidus und Arrianus, Verwandte des Kaisers Jovian; doch wird nicht klar, welche von beiden dem einen oder dem andern unterstellt war. Für Cilicien wurde Julian, für den galatisch-kappadozischen Distrikt Euphronius ordiniert.

Die Auswahl der Diözesen ist nicht überaschend. Daß man in Lydien mit den Jung-Arianern sympathisierte, zeigt nicht nur das Beispiel des Theodosius von Philadelphia. Auch einer der energischsten Führer der Jung-Arianer, Leontius, war Bischof von Tripolis am Mäander, einer Stadt, die nahe bei Philadelphia liegt [6]). Dieser, ein Mann, der uns als ein stolzer und überzeugungstreuer Charakter geschildert wird [7]), hatte selbst vor kurzem Aetius ordiniert [8]). Es nimmt wunder, daß er bei der kirchlichen Organisation der Jung-Arianer nicht mit beteiligt war. Die Annahme, daß er ins andere Lager übergegangen sei, ist durch das Urteil der späteren Eunomianer ausgeschlossen, die ihn zu den Heiligen ihrer Kirche zählten [9]). Man darf annehmen, daß ihn der Tod damals dahingerafft. — Ferner weist auch die einzige

1) Der Art. in D. ch. B. II 419(2) hat die Stellen aus Phil. übersehen!

2) Epiph. h. 73 26, Socr. II 40 43, Ath. de syn. 12 p. 704 A.

3) Phil. 9 1.

4) Vales. Θάλλος wohl verderbt aus Ἄλλος.

5) Pontus Galaticus, Ramsay Karten bei p. 196 und 266.

6) Ramsay, Karte bei p. 104. 7) Suidas, s. v. (nach Phil.).

8) Phil. 7 6. 9) Phil. 9 1.

monumentale Bezeugung der Jung-Arianer, die bisher bekannt geworden ist, eine von A. Fontrier in den Jahren 1885/86 bei der Durchforschung der Hermusebene entdeckte Grabinschrift, darauf, daß die Jung-Arianer in Lydien ansehnlich vertreten waren [1]). — In Cilicien hatten einst des Aetius Lehrer Athanasius von Anazarbus [2]) und Antonius von Tarsus [3]) maßgebende Stellen innegehabt, und Aetius selbst hatte in seiner letzten Verbannungszeit hier große Sympathien gefunden [4]). Kappadozien war die Heimat des ketzerischen Georg von Alexandrien, vor allem des Eunomius selbst, der Wert darauf legte, aus der Hochburg des Arianismus zu stammen [5]). Nur über die Gemeinden der Eunomianer am Pontus ist uns sonst nichts bekannt [6]).

Auffällig ist an der Liste des Philostorgius nur, daß sich kein eunomianischer Bischofssitz in Phrygien findet. Denn dieses Land war längere Zeit der Aufenthaltsort der verbannten jungarianischen Führer. Vor allem liegt die Diözese eines der rührigsten Anhänger des Jung-Arianismus, eines Mannes, der Aetius vor kurzem mit ordiniert hatte, in Phrygien: Theodulos war Bischof von Chäratopi in Phrygia Pakatiana [7]). Dieser Mann wird nun in der Liste des Philostorgius als eunomianischer

---

1) Vgl. den Text Bulletin de Correspondance hellénique 1887, p. 88 und die ansprechende Hypothese von L. Duchesne, ebenda p. 311—317.

2) Phil. 3 15 MSG 65, 505 A, fragm. bei Nic. thes. orth. fid. V 7 p. 624 B; ep. Arii ad Eus. Nicom. bei Theodoret. h. e. I 5 2, vgl. 5; von ihm eine ep. ad Alex. Alex. bei Ath. de syn. 17, MSG 26, 712 BC.

3) Phil. 3 15 vgl. 2 8. 15.

4) Phil. 5 2, Epiph. h. 76 2 Petav. p. 914 AB, vgl. Soz. VI 27 9. Auch die Tradition, die Aetius als Cilix bezeichnet [Epiph. ἀνακεφαλαίωσις Pet. p. 1131, vgl. p. 809, nach ihm Joh. Damasc. h. 76] ist vielleicht [gegen Fabr. H. IX 227. n. s.] ein Nachhall seiner Wirksamkeit.

5) Eun., apol. apol., Referat Greg. Nyss. MSG 45, 281 D; vgl. Phil. 3 20 6 3 Soz. VII 17 1, was auch Greg. Nyss. zugibt, ibid. l. c. Nach Greg. Nyss. stammte er aus Oltiseris 260 A 281 D, vgl. noch Albertz a. a. O. S. 33 Anm. 7.

6) Immerhin scheint Asterius von Amasea bei seiner Polemik (orat. 10 MSG 40, 314—344) eunomianische Gemeinden in seiner Diözese vorauszusetzen.

7) Phil. 7 6. — Keretapa, Ramsay, Karte p. 135.

Sonderbischof für Palästina bezeichnet [1]). Es läge aber viel näher, anzunehmen, daß seine Diözese von seinem bisherigen Bischofssitz leicht erreichbar war. Andererseits ist uns sonst über Jung-Arianer in Palästina nichts überliefert. Es ist daher zu vermuten, daß statt „Palästina" das ungewöhnliche Wort Phrygia „Pakatiana" im ursprünglichen Text des Philostorgius gestanden hat [2]). Auch die Darstellung der Quelle wird erst bei dieser Annahme ganz durchsichtig [3]).

Des weiteren sind nur noch zwei Gebiete jung-arianischen Kirchentums zu vermerken: das cölesyrische und das libysch-ägyptische. Es ist interessant, daß ganz Cölesyrien nur eine jung-arianische Diözese bildete; in Antiochien blieb Theophilus als eunomianischer Gegenbischof, nachdem — damit blicken wir über die Zeit Jovians hinaus — Euzoius sich definitiv von den Jung-Arianern gelöst hatte [4]). Der Eindruck vom Auftreten des Aetius in Antiochien war doch nicht so nachhaltig, als das auf Grund der Erregung der Gegner im Jahre 358 hätte vermutet werden können. — Die Versorgung der libyschen Gemeinden endlich behielten die alten Parteigänger des Aetius, Serras von Parätonium in Libya secunda [5]), Stephanus von Ptolemais, der Metropole der Pentapolis [6]), und Heliodor von Sozusa [7]) — beide in der Libya Pentapolis. Diese Bischöfe führten zugleich die episkopale Aufsicht über die Reste des Jung-Arianismus in Ägypten. Die anti-

---

1) Phil. 8 2 p. 55 6, 9 18.

2) So schon Le Quien, Or. Christ. I, 811, doch hat seine Hypothese meines Wissens keine Beachtung gefunden.

3) Die Akoluthie in der Bischofsliste 8 2 wird erst bei unserer Annahme deutlich: Palästina hätte zwischen Syrien und Libyen genannt werden müssen. Ebenso vollzieht sich die Visitationsreise, die Phil. 9 18 erwähnt, von Konstantinopel aus über Phrygien — nicht über Palästina — nach Cilicien und Antiochien.

4) Phil. 8 2 in Verbindung mit 9 8. 18.

5) Le Quien, Or. Christ. II, 631—634.

6) Ibid. 618 sqq.

7) Ibid. 617 sq. — Heliodor und Stephanus kennt auch die hist. aceph. Athan. als Parteigänger des Aetius (c. 9. Zeitschr. f. hist. Theol. 1868, S. 157 f.). Vgl. über sie Albertz a. a. O. S. 52, Anm. 2.

athanasianische Reaktion unter Georg hatte demnach nur in Libyen, wo Sekundus von Ptolemais die Seele der arianischen Kirchenpolitik war, nennenswerte Spuren hinterlassen.

Es war eine kleine Kirche, die schließlich den Niederschlag der jung-arianischen Bewegung bildete. Aber was ihr an äußerem Umfange abging, das vermochte sie durch die Geschlossenheit der dogmatischen Anschauung zu ersetzen. Die Einheit lag in der allgemeinen Verehrung der Lehre, die Aetius und Eunomius ausgebildet hatten, und dieser Lehrer selbst. Leider erfahren wir über die innere Ausgestaltung der Kirche nicht mehr als einige bissige Bemerkungen des Photius über die überschwenglichen Urteile des Philostorgius, mit denen dieser die Gründung der jung-arianischen Kirche begleitete [1]), und über die Wundertaten, die er den bei der Begründung beteiligten Theologen zutraute [2]). Aus dieser Zeit mag das offene Bekenntnis stammen, das uns in der Streitschrift eines Orthodoxen fast vollständig überliefert ist [3]). Formell wird sich der kirchliche Gottesdienst der Jung-Arianer von dem der anderen christlichen Gemeinschaften kaum unterschieden haben. Im Gegenteil wird uns versichert, daß Eunomius selbst in äußeren Dingen konservativ das Alte beibehalten habe [4]). Eine Differenz, die die Jung-Arianer von den strengen Orthodoxen trennte, war lediglich die Form der Doxologie: aber auch hierin zeigte sich gerade der Konservativismus der eunomianischen Kirche, indem sie bei der Form stehen blieb, die die offizielle Kirche Antiochiens zur Zeit der ersten Wirksamkeit des Aetius in dieser Stadt pflegte [5]). Ferner kamen sie naturgemäß angesichts der Tatsache, daß die anderen kirchlichen Parteien die aetianischen Ordinationen nicht anerkannten, auch ihrerseits wahrscheinlich schon damals zu der Konsequenz, die Ordinationen selbst der eudoxianischen Gruppe für ungültig zu halten. Doch ist uns diese Praxis erst für die

1) Phil. 8 2 fine. 2) Phil. 9 1.

3) Vgl. den Rekonstruktionsversuch bei Albertz S. 43—46; zur chronologischen Festlegung vgl. S. 49.

4) Soz. VI 26 5. Dagegen behauptet freilich Phil. 6 1, schon die Kyzikener hätten den Eunomius wegen Änderung der alten Sitten verklagt.

5) Vgl. das Urteil von Phil. 3 13.

Zeit um 379 bezeugt [1]). Dagegen setzt Epiphanius um 375 bereits als feststehendes Charakteristikum der Eunomianer die Sitte der Wiedertaufe voraus, d. h. die praktische Folgerung aus der Tatsache, daß sie die Taufe der anderen Kirchen nicht anerkannten [2]). Man darf diese Haltung der eunomianischen Kirche wohl in die Zeit zurückdatieren, wo der Bruch mit Eudoxius, der den aetianischen Bischöfen die Anerkennung versagte, den Anlaß gab, sich von den anderen, auch von den verwandten Gruppen scharf abzugrenzen.

4.

Inzwischen bahnte sich eine neue, für die Jung-Arianer ungünstige politische Kombination an. Jovian starb im Februar 364, ehe er Konstantinopel erreicht hatte. Sein Nachfolger Valentinian übergab bald seinem Bruder Valens die Gewalt über den Osten, und dieser trat, sobald er in Konstantinopel angelangt war, in die besten Beziehungen zu dem Bischof der Reichshauptstadt. Die Auszeichnungen, die Valens dem Eudoxius zuteil werden ließ [3]), sind ein deutlicher Beweis dafür, wie richtig der Hofbischof gehandelt hatte, wenn er sich von den Jung-Arianern zurückgezogen. Nun vollzog sich der Bruch vollständig [4]). Auch Euzoius merkte jetzt, welche Vorteile die Politik des Eudoxius brachte. Beide betrachteten nun die antiochenische Synode, die den Aetius rehabilitiert hatte, als ungeschehen. Es wird uns überliefert, beide hätten die Jung-Arianer nun auch von der Kanzel aus angegriffen; doch findet sich in dem, was wir von dem Inhalt erfahren, merkwürdigerweise nur Spott über die Gegner, aber nicht die Anklage auf Häresie. Die letztere scheint von Eudoxius ausdrücklich abgelehnt worden zu sein [5]). Es ist dieselbe Kampfesweise, wie die, deren sich die Acacianer in den letzten Jahren des Konstantius gegen die Homoiusianer bedienten.

---

1) Phil. 10 4.

2) Epiph. haer. 76 Petav. p. 992 B.

3) Vgl. außer Phil. 9 3 auch Greg. Nyss. adv. Eun. I MSG 45, 288 D. Für spätere Zeit: Socr. IV 1 6. 16. 12 40. 13 3 ff. 14 2. Soz. VI 6 10. 7 9. 10. 13 1.

4) und 5) Vgl. Phil. 9 3, auch Socr. IV 13 1. V 24 1.

Die Folge dieses Vorgehens der beiden Bischöfe war natürlich, daß sich nun auch die Jung-Arianer völlig von ihnen lösten. Aetius und Eunomius zogen es vor, nicht weiterhin ihre Wirksamkeit unter den Augen des Kaisers und seines Hofbischofs in Konstantinopel fortzusetzen. Sie überließen die Vertretung ihrer Sache in der Reichshauptstadt dem Florentius. Aetius zog sich auf sein Landgut in Mitylene zurück. Näher blieb Eunomius der Hauptstadt: er siedelte nach Chalcedon über, wo er nahe den Mauern der Stadt am Bosporus ein Anwesen besaß. Beide waren von ihren Aufenthaltsorten aus weiterhin für die jung-arianische Sache tätig, gleichsam als die Patriarchen ihrer Kirche, nur daß diese ihre Stellung lediglich auf dem persönlichen Ansehen, nicht auf amtlicher Organisation beruhte. Beide hielten sich vom kirchlichen Amte fern — Eunomius hatte nach Philostorgius sogar überhaupt seit seiner kyzikenischen Wirksamkeit nicht mehr amtiert — und doch unternahm kein jung-arianischer Bischof eine wichtige kirchliche Entscheidung ohne ihren Rat [1]). Dieses einzigartige Verhältnis der jung-arianischen Gemeinde zu ihren Führern wurde natürlich neben vielfachem Besuch, den Aetius und Eunomius von ihren Anhängern empfingen, und Visitationsreisen, deren wir eine kennen [2]), auch schriftlich gepflegt. Die Vorrede des kleinen Werks, das von Aetius noch auf uns gekommen ist [3]), gewährt einen Eindruck von der Autoritätsstellung, die Aetius in seiner Kirche hatte. Es ist der Lehrer, der zu seinen Schülern und Schülerinnen spricht. Wie die Theologie des Jung-Arianismus die konsequenteste Form des Rationalismus darstellt, die dieser auf dem Boden der alten Kirche fand, so trägt auch die Kirche des Aetius in besonderem Maße den Charakter der Schule.

Wir hören in der ersten Regierungszeit des Valens nichts von Verfolgung der Jung-Arianer. Es ist anzunehmen, daß die

1) Phil. 9 4. 2) Phil. 9 18.

3) Bei Epiph. h. 76, Pet 924—930 und in den pseudoathanasianischen Dialogen über die Trinität, die zuletzt nach Schulzes Theodoret-Ausgabe [IV (1774), p. 915—1032] von Joh. Dräseke, Apollinarios von Laodicea, Texte und Unters. VII 3. 4 (1892) p. 252—341 verbessert abgedruckt sind.

äußere Entwicklung des Jung-Arianismus durch die Kirchenpolitik des Staates im ganzen nicht gestört wurde. Diese Annahme steht in Übereinstimmung mit der Stellung Valentinians zu den Parteiungen des Christentums, der allen Gruppen gegenüber die gleiche zurückhaltende Toleranz übte; und es ist von vornherein wahrscheinlich, daß Valens, der erst durch seinen Bruder die kaiserliche Würde erhielt und ihm an Bedeutung nachstand, im Prinzip der Kirchenpolitik seines Bruders folgen wollte. Tatsächlich klagen nun aber orthodoxe wie jung-arianische Quellen über die Verfolgung besonders ihrer Führer durch Valens. Doch können wir über den Umfang dieser Verfolgung kein sicheres Bild gewinnen, da uns nur aus der Feder der unterdrückten Parteien Berichte erhalten sind. Es muß doch betont werden, daß Valens die großen Führer der orthodoxen Parteien, Athanasius und Basilius von Cäsarea, schließlich in ihren Episkopaten beließ. Mir scheint die Bemerkung, die Philostorgius dem Eudoxius in den Mund legt [1]), er klage seine Gegner nicht der Häresie an, auf die Kirchenpolitik des Valens im ganzen zu treffen. Im Prinzipe bestand die dogmatische Toleranz gegen alle christlichen Richtungen. Es wurde daher von Valens auch kein Versuch gemacht, durch synodale Entscheidung die dogmatische Einheit des Orients herbeizuführen, wie das vor ihm Konstantius, nach ihm Theodosius getan hat. Tatsächlich aber erlitt der Toleranzgedanke eine Einschränkung durch die wirkliche und angebliche Rücksicht auf das Staatswohl, dessen natürlicher Anwalt in kirchenpolitischen Dingen der Konstantinopolitaner Hofbischof war und blieb. Zudem benutzte Eudoxius die Schwäche des Kaisers, dessen persönliche Überzeugung wohl auch arianisch gewesen sein mag, um seinen eigenen Einfluß zu vergrößern. Weil dieser Kampf aber nicht dogmatisch geführt wurde, erhält die Kirchenpolitik des Valens jenen Charakter zufälliger Willkür, der nicht nur von den benachteiligten Parteien ungünstig beurteilt werden mußte, sondern auch vom Standpunkte der Staatsräson aus als verwerflich erscheint.

Das Wenige, das uns Philostorgius [2]), dem die Quellen für

1) Phil. 9 3.

2) Außer ihm hat uns nur der libell. synod. die Notiz überliefert, die

diese Zeit sehr spärlich geflossen zu sein scheinen, über die Geschichte der jung-arianischen Kirche unter Valens erzählt, harmoniert mit der eben ausgeführten Auffassung. Wir hören keine Klage, daß die jung-arianische Kirchenorganisation durch die Staatsgewalt verkürzt worden wäre. Sie hat sich im wesentlichen — soweit wir sehen — behauptet. Am Ende der Regierungszeit des Valens hat eine Synode der eunomianischen Bischöfe in Antiochien stattgefunden, die Rückschlüsse auf den Umfang der jung-arianischen Kirche der Zeit gestattet [1]). Die lydische, die kappadozische, die cilicische und die antiochenische Diözese waren damals nach der Liste der Synodalen noch mit denselben Männern besetzt, wie zur Zeit der Kirchengründung unter Jovian — die phrygische [2]) hatte soeben in einem gewissen Johannes einen neuen Bischof erhalten, dessen bald nach seinem Amtsantritt durch den Tod abberufener Vorgänger Karterius [3]) der Nachfolger des Theodulus gewesen war. Es fehlen in der Liste, abgesehen von Candidus, der für uns überhaupt aus der Geschichte verschwindet, die Bischöfe von Mitylene, von Konstantinopel und von Libyen. Daß das Bistum auf Lesbos einging, besonders seitdem Aetius nicht mehr auf dieser Insel weilte, ist verständlich auch ohne die Annahme eines Eingriffs der staatlichen Gewalt. Der Bischof von Konstantinopel, Florentius, ist für uns das letzte Mal bei den Begräbnisfeierlichkeiten zu Ehren des Aetius in der Hauptstadt selbst nachweisbar [4]). Eine eunomianische Gemeinde in Konstantinopel ist noch für eine viel spätere Zeit als ansehnlichen Bestandes bezeugt [5]). Sie zählte auch unter Theodosius noch Leute des Hofes zu ihren Mitgliedern [6]). Und daß die Vorsteher dieser tonangebenden Gemeinde

phrygischen Aetianer hätten ἐν Πούζῃ eine Synode gehalten, doch macht die Konfundierung der Jung-Arianer mit den Sabbatianern den Bericht historisch wertlos (Mansi III 451 sq.).

1) Phil. 9 18.

2) Vgl. Mansi III 451 sq. und oben S. 234 f.

3) Auch er ist uns völlig unbekannt. Seine Identität mit dem Vater des Kirchenhistorikers Philostorgius (9 9) ist nicht erweislich.

4) Phil. 9 6 fine p. 573 B. 5) Phil. 12 11.

6) Phil. 10 6.

die bischöfliche Würde gehabt haben, ist doch wohl anzunehmen [1]). Immerhin wird Eudoxius das Seine getan haben, um dem eunomianischen Gegenbischof in Konstantinopel möglichst allen Einfluß zu rauben. — Das Fehlen der drei libyschen Bischöfe in der genannten Liste endlich ist gewiß auffällig. Allein es ist recht unwahrscheinlich, daß die eudoxianische Kirchenpolitik alle kleinasiatischen Bischöfe der Jung-Arianer in Ruhe gelassen haben sollte, um allein die weitentfernten Libyer unschädlich zu machen. Tatsächlich hat es noch im 5. Jahrhundert eunomianische Gemeinden in der Pentapolis gegeben. Das Nichterscheinen der libyschen Bischöfe zu jener Synode kann lediglich äußere Gründe gehabt haben. — Im ganzen darf gesagt werden, daß sich der Umfang der jung-arianischen Kirche mit einigen Schmälerungen durch die Regierungszeit des Valens hindurch behauptet hat.

Erfreute sich die jung-arianische Kirche im ganzen eines ruhigen Bestandes, so spiegelt sich in dem persönlichen Geschick seiner Führer der Willkürcharakter der valentinischen Kirchenpolitik wider. Eudoxius fand bald eine geeignete und von ihm gewiß erstrebte Gelegenheit, um Aetius und Eunomius politisch beim Kaiser zu verdächtigen. Der Anlaß war die Erhebung Prokops, des letzten Sprosses der konstantinischen Dynastie, zum Augustus (365/66) [2]). Nach der Darstellung des Philostorgius, die auch hier für uns die einzige Quelle ist, bestanden die Berührungen zwischen Prokop und Eunomius darin, daß jener sich vor seiner Empörung eine Zeitlang zu Chalcedon auf dem Landgute des Eunomius — angeblich während der Abwesenheit seines Besitzers — verborgen gehalten hatte [3]) und daß dieser nach Prokops Erhebung bei dem neuen Augustus die Freilassung einiger Anhänger des Valens erwirkte [4]). Besonders das erstgenannte Moment — vom Historiker der eigenen Partei des Eunomius überliefert — zeigt, daß die Beziehungen zwischen dem Augustus umd Eunomius in der Tat sehr eng waren. Zugleich ist daran zu erinnern, daß Prokop

1) Phil. 12_{11}. *τῆς ἐν Κωνστ. πόλει Εὐνομιανῆς συναγωγῆς ἐπῆρχε* (Text nach Lowth.).

2) Ranke, Weltgesch. IV, 1, 138—140. Schiller, Gesch. der röm. Kaiserzeit II 350 f. 3) 9_5 572 B. 4) 9_6 init.

ein Verwandter Julians war, des Kaisers, zu dessen Bruder die Jung-Arianer in nahen Beziehungen gestanden hatten und der selbst dem Aetius sein persönliches Vertrauen und Wohlwollen dokumentiert hatte. Auch das eigentümliche Mißgeschick, das Aetius in dieser Zeit bedrohte — er wäre beinahe wegen Hinneigung zu Valens [1]) von Prokops Statthalter auf Lesbos hingerichtet worden —, zeigt in seinem Ausgang die eigentümlich günstige politische Konstellation, in der sich die Jung-Arianer jetzt befanden, nachdem Aetius infolge der Fürsprache eines der Großen an Prokops Hofe freigesprochen worden war [2]), blieb er nicht auf Lesbos, sondern nahm nochmals — zugleich mit Eunomius und Florentius — seinen Wohnsitz in Konstantinopel [3]). Noch mehr: als bald darauf den Aetius das Schicksal der Sterblichen erreichte, konnte ihm Eunomius nicht nur die letzten Liebesdienste des Freundes erweisen; er konnte sogar ein äußerst glänzendes Leichenbegängnis veranstalten [4]). Das war wiederum nur möglich, wenn die Staatsregierung ein Wohlwollen hatte, wie es Eudoxius den Jung-Arianern gegenüber als Ratgeber des Valens schwerlich an den Tag gelegt hätte. Anscheinend hofften die jung-arianischen Führer nochmals von Konstantinopel aus für ihre Sache unter dem Schutze des Staates Propaganda machen zu können, ähnlich dem Vorstoß in der Zeit Julians und Jovians. Die wenigen Monate, da Prokop Herr von Byzanz und Umgebung war (September 365 bis Mai 366 [5])), bilden die letzte Zeit, in der der Jung-Arianismus nochmals mit der Staatsgewalt in gutem Einvernehmen stand.

Es ist eine merkwürdige Fügung der Geschichte, daß, ehe diese Epoche ablief, der Stifter der jung-arianischen Kirche aus dem Leben abgerufen wurde [6]). Aetius hatte die letzten Jahre seines

1) Man darf Phil. wohl trauen, wenn er hier von Verleumdung spricht.

2) Phil. 9 6: *ἀδελφοὶ δὲ ἦστην οὗτοι καὶ τῷ Ἀετίῳ* [Text. recept. *Εὐνομίῳ*] *συνῆσαν*. So Vales. not.

3) Phil. 9 6 p. 573 A. 4) Ibid. 573 B.

5) F. Reiche, Chronologie der letzten sechs Bücher des Ammianus Marcellinus, Diss. phil. Jen. 1889, p. 15—18.

6) Die obige Konstruktion hat meines Erachtens am meisten Wahrscheinlichkeit für sich. Nach ihr fällt der Tod des Aetius frühestens in den Winter

wildbewegten Lebens noch in Ruhe zubringen können, zeitweilig vom Kaiser geehrt, dauernd von der Verehrung seiner Kirche getragen und für die Ausbreitung seiner Überzeugung auch in der Muße tätig. Mit seinem Todesjahre etwa ist die Blütezeit der von ihm gestifteten Kirche zu Ende. Nicht nur daß ihr fortan der eine ihrer Väter fehlte — solange Eunomius sie leitete, mag dieser Mangel nicht so sehr fühlbar geworden sein. Allein kurz nach seinem Tode ward die Stellung der Staatsregierung zu dem Führer der aetianischen Kirche äußerst unfreundlich, und daß auch Eunomius bald in seiner Wirksamkeit auf seine Gemeinden gehemmt wurde, machte den Verlust des Aetius für seine Kirche doppelt schmerzlich.

Naturgemäß mußten die engen Beziehungen, in denen Eunomius zu Prokop stand, ihn in den Sturz des letzteren — er ward am 27. Mai 366 hingerichtet [1]) — mit verwickeln. Nur mit Mühe entging er dem Todesurteil [2]). Auf Befehl des Auxonius,

---

365, wahrscheinlich in das Frühjahr 366. Die abweichende Konstruktion von Loofs (RE II 38 49: wohl noch 366, jedenfalls vor Mai 367, rektifiziert V 599 42: nicht vor Frühjahr 367) basiert auf der Voraussetzung, daß Phil. 9 7 auf Aetius zu beziehen sei. Doch ist hier meines Erachtens Eunomius in den Text einzusetzen. (So auch Vales., ohne seine Gründe mitzuteilen.) Die umgekehrte Verwechslung ist Phil. 9 6 573 A feststellbar (vgl. oben S. 242 Anm. 2). Es scheint mir stilistisch nicht angängig, daß Phil., der seinen Helden eben feierlich bestattet hatte, nun noch nachtrug, er, der eben in Konstantinopel begraben war, sei kurz vorher vom Klerus dieser Stadt noch einmal aus ihr verbannt worden. Vor allem aber ist dunkel, warum nicht auch — und vor Aetius noch — Eunomius, der gleichfalls damals in Konstantinopel weilte, aus der Stadt ausgewiesen wurde. Dagegen wird alles durchsichtig, wenn Eunomius gemeint ist. Die Ausweisung ist dann in die Zeit zu setzen, da Prokops Herrschaft zu Ende und Aetius gestorben war. Daß sich der Betreffende von Chalcedon aus beschwert, paßt auch vorzüglich auf Eunomius. Und wenn Eudoxius auf die Beschwerde antwortet, die Ausweisung aus Konstantinopel sei eine viel zu geringe Strafe für Eunomius, so leitet diese Bemerkung trefflich zu dem Prozesse über, der diesem beinahe den Hals gekostet hätte (9 8).

1) Ranke a. a. O. S. 140, Anm. 1.

2) Über voraufgehende Verhandlungen vgl. oben Anm. 6 zu S. 242.

der zirka 368—370 Praefectus praetorio war [1]), wurde Eunomius in der Kälte des Winters in die Verbannung geschickt. Als Exil war Mauretanien auserſehen. Jedoch als Eunomius bei dem Transport dorthin Murſa in Illyrien paſſierte, inhibierte der dortige Biſchof Valens, der einſtige berühmte Hoftheologe des Konſtantius, die Sache. Es gelang ſeiner Intervention und der des Domninus, Biſchofs von Marcianopel, die Aufhebung des Verbannungsurteils beim Kaiſer durchzuſetzen. Es erhellt auch hieraus der zufällige und launenhafte Charakter der Kirchenpolitik des Valens. Ja es hätte nicht viel gefehlt, ſo hätte Eunomius eine Audienz beim Kaiſer erlangt. Es iſt eine der letzten Taten des Eudoxius [2]) geweſen, daß er dies verhinderte [3]).

Eunomius ſcheint dann die Willkür der valentiniſchen Kirchenpolitik nochmals am eigenen Leibe geſpürt zu haben; nach Philoſtorgius ſchickte ihn Modeſtus, der Nachfolger des Auxonius als Praefectus praetorio [4]), nochmals in die Verbannung [5]). Doch wiſſen wir weder über den Grund [6]) noch über den Ort des Exils [7]), weder über ſeinen Anfang noch über ſein Ende irgend etwas Sicheres. Ebenſo unklar bleibt, wo ſich Eunomius vor und nach dieſer Verbannung aufgehalten hat. Doch iſt zu vermuten, daß er wieder in Chalcedon weilte. Sicher iſt nur, daß er im Anfang der Regierung Theodoſius' des Großen wieder volle Bewegungsfreiheit hatte [8]).

Es iſt ein ſehr dürftiges Wiſſen, das wir den Exzerpten aus Philoſtorgius entnehmen können. Im ganzen iſt die Lage der Jung-Arianer anſcheinend noch leidlich gut zu nennen. Doch mußte der Tod des Aetius und die Verbannung des Eunomius die Gemeinden vereinſamen laſſen. Das war um ſo empfindlicher, als die Kirche weſentlich das Werk dieſer beiden Männer

---

1) Cf. Proleg. zu Cod. Theod. ed. Mommsen I (1905) p. CLXXIII (Reiche S. 43).

2) Geſtorben Anfang 370, Socr. IV 14 1. 2 (coss.). 3) Phil. 9 8.

4) 370—378, F. Reiche, S. 43 f. 5) Phil. 9 11.

6) Phil. ὡς τὰς ἐκκλησίας καὶ τὰς πόλεις ἐκταράσσων l. c.

7) Phil. l. c.: Inſel Axia. Vales. rät auf Naxos.

8) Phil. 9 18.

war, die sie nun entbehren mußte. Aber dem Verbannten blieb noch die Möglichkeit, seine Glaubensgenossen mit der Feder über die Richtigkeit der jung-arianischen Lehre aufzuklären: in diese Jahre fällt die Abfassung einer umfassenden antiorthodoxen Streitschrift des Eunomius [1]).

Über die Beziehungen der Jung-Arianer zu den übrigen Parteien in dieser Zeit ist wenig überliefert. Es wird uns ausdrücklich versichert, daß der Nachfolger des Eudoxius, Demophilus, die den Jung-Arianern ungünstige Politik seines Vorgängers beibehielt [2]); und auch über den Nachfolger des Euzoius, Dorotheus, urteilt Philostorgius ebenso ungünstig wie über Euzoius [3]). Diese Politik der „arianischen" Partei war ja selbstverständlich, solange diese eben vom Kaisertum bevorzugt wurde. Über die Beziehungen der Jung-Arianer zu der mildarianischen Kirche des Ulfilas, die in jener Zeit sich konsolidierte, ist uns nichts erhalten: seine Teilnahme an der konstantinopolitanischen Synode 360, die den Aetius verurteilte, läßt vermuten, daß er der Verdammung der Jung-Arianer zugestimmt hat [4]). Doch zeigt das überaus günstige Urteil, das Philostorgius über Ulfila fällt, mit welchen Sympathien die eunomianische Kirche der gotischen Mission gegenüberstand [5]). Das Verhältnis der Jung-Arianer zu den Gruppen der theologischen Rechten war natürlich rein gegensätzlich. Das bezeugt für die homoiusianische Partei schon die Haltung der Synode von Lampsakus, die den Kaiser zu einer entschlossen antiarianischen Politik veranlassen wollte [6]), vor allem aber fällt hier die Tatsache ins Gewicht, daß ihre bedeutendsten Vertreter das Nizänum annahmen und somit auf die von Hilarius und Athanasius vorgezeichnete, von Meletius von Antiochien inaugurierte [7]) Einigung des nizänischen Glaubensgedankens mit der Hypostasenspekulation eingingen. Die Wirkungen, die die orthodoxen Parteien auf den

1) Vgl. Albertz a. a. O. S. 21—36.

2) Phil. 9 14. 3) Phil. 9 14 vgl. 9 13.

4) Socr. II 41 23 = Soz. IV 23 1. 5) Phil. 2 5.

6) Socr. IV 4 3, vgl. auch Soz. VI 7, überhaupt Mansi III 373—378.

7) Ep. syn. Antioch. ad Jovian. Imp. Mansi III, 369—372 (vgl. schon den tom. ad Antioch. des Athan., Mansi III, 345—356).

Jung-Arianismus und dieser auf jene ausübten, konnten bei ihrer bedrängten äußeren Lage nur literarischer Art sein. In der Tat ist die Streitliteratur jener Zeit sehr umfangreich gewesen. Und die ohne alle kirchenpolitischen Mittel geführte Debatte brachte beiden Parteien eine schärfere Herausarbeitung des Gegensatzes [1]). Über den inneren Anteil der Jung-Arianer an den Kontroversen, die sich im Schoße der Jung-Nizäner erhoben, an der apollinaristischen und der pneumatomachischen, schweigen die Quellen [2]).

5.

Am 9. August 378 fiel Valens in der Schlacht bei Adrianopel im Kampfe gegen die Goten [3]). Der Regierungswechsel, der mit seinem Tode gegeben war, leitet die letzte Epoche der jung-arianischen Kirche ein: die Periode ihrer allmählichen Vernichtung. Gratian [4]), der Augustus des Abendlandes, wählte sich den Spanier Theodosius am 19. Januar 379 zum Mitregenten für den Orient. Beide Augusti lenkten nun in eine Kirchenpolitik ein, die für den Fortbestand des Jung-Arianismus verhängnisvoll werden mußte. Schon in den letzten Jahren des Valens hatte Gratian ein äußerst scharfes Gesetz wider die Häretiker erlassen; alle Versammlungen der Ketzer in Stadt und Land müßten aufhören, ihre Versammlungsorte sollten konfisziert werden. Das Edikt hatte anscheinend nicht die gewünschte Wirkung. Darum wurde es von Gratian noch zu Lebzeiten des Valens wiederholt mit dem ebenso drakonischen wie bedeutungslosen Zusatze, daß allen Beteiligten, selbst den Beamten, die die Bestimmungen des

1) Auf der einen Seite stärkere Rationalisierung der Gotteslehre, auf der anderen die schärfere Präzision der angeblichen Synthese zwischen bloßem Monotheismus und reinem Polytheismus, die von den Kappadoziern in Auseinandersetzung mit Eunomius erzielt wurde.

2) Wir kennen nur das echt eunomianische Urteil des Phil. über Apollinaris: für ihn liegt dessen Ketzerei nicht in den christologischen Sätzen, in denen er — wie Eunomius — ähnlich dachte, sondern in seinem eschatologischen Realismus (8 18).

3) Ranke S. 161 1.

4) Vgl. H. Richter, Das weströmische Reich ... unter ... Gratian; A. Harnack RE VII 62—65.

Ediktes nicht konsequent durchführten, die Todesstrafe angedroht wird [1]). Doch stand dieses Gesetz zunächst nur auf dem Papier und blieb wenigstens für den Orient bedeutungslos. In der Tat schien Gratian, nachdem er auch Augustus des Ostens geworden war, eine andere Politik einschlagen zu wollen. Noch vor der Erhebung des Theodosius erließ er in Sirmium ein Toleranzedikt, das uns nicht erhalten ist. Nach dem Berichte des Sokrates der Anspruch auf Historizität machen darf [2]), war in ihm die Kultusfreiheit für alle kirchlichen Richtungen ausgesprochen. Doch waren die allerschlimmsten Ketzer, Manichäer, Photinianer und Eunomianer, von der Toleranz ausgenommen. Zudem zeigten die nächsten Ereignisse, in welcher Tendenz das Gesetz gegeben war: es kam offenkundig den von Valens unterdrückten Theologen der Rechten zugute. Nachdem diese aber restituiert waren, antiquierte Gratian — nun in Gemeinschaft mit Theodosius — in einem von Mailand datierten Edikt vom 3. August 379 das sirmische und dehnte die staatliche Maßregelung auf sämtliche Ketzer aus [3]). Theodosius trat also lediglich in die Politik Gratians ein, wenn er nun in dem berühmten Edikt von Thessalonich (27. Februar 380) auch für den Orient den nizänischen Glauben als den allein berechtigten proklamierte [4]). Das Edikt lautet sehr volltönend: der Kaiser wünscht, daß sämtliche Nationen denselben Glauben haben sollen wie Damasus von Rom und Petrus II. von Alexandrien. Nur die, von denen dies gelte, verdienten den Namen katholischer Christen. Die anderen seien unsinnige Menschen und Häretiker, auf die der Name der Kirche nicht anzuwenden sei. Das Edikt stellt den Ungehorsamen die göttliche Vergeltung und die Strafe durch kaiserliche Gewalt in Aussicht.

So rhetorisch diese Kundgebung auch war, sie zeigte doch deutlich die Tendenz der kaiserlichen Politik. Sie ging auf Vollendung der e i n e n Reichskirche auf Grund des nizänischen Glaubens unter Beseitigung aller widerstrebenden Parteien. Der Ein-

1) Cod. Theod. (ed. Th. Mommsen und P. M. Meyer I 1. 2. Berol. 1905, XVI 5 4).

2) Socr. V 2, Soz. VII 1, Suidas s. v. Γρατιανός.

3) Cod. Theod. XVI 5 5. 4) Ibid. XVI 1 2.

fluß des energischen und imponierenden Ambrosius auf Gratian, die Einwirkung der kirchlichen Tradition auf beide Kaiser, die dem Abendlande entstammten, wo seit dem Tode des Konstantius die überwältigende Majorität nizänisch dachte, wohl auch der Eindruck von dem Fiasko, das die Kirchenpolitik des Valens im Orient schließlich gemacht hatte, endlich die natürliche Konsequenz, die der konstantinischen Kirchenpolitik innewohnte — die Gründe der Staatsräson wiesen auf das Ideal der einen dogmatisch geschlossenen Kirche. Und in dieser selbst hatten sogar im Orient literarische und persönliche Verhandlungen während der Regierung des Valens eine ansehnliche Majorität geschaffen, die sich — wenn auch untereinander in erheblich verschiedener Auslegung — in der Verehrung einer Formel, des durch Alter ehrwürdig gewordenen Nizänums, zusammenfand. Es war ein Gebot der Staatsklugheit, das Theodosius erfüllte, wenn er auf Grund der Einigung der Alt- und Jung-Nizäner seine Kirchenpolitik basierte [1]).

Für eine so entschlossen antinizänische Partei, wie es die Jung-Arianer waren, bedeutete diese Stellung der Staatsregierung eine Gefahr für ihre Existenz. Doch erfahren wir nichts von einem Versuche, den diese gemacht hätten, um die Kirchenpolitik des Theodosius zu durchkreuzen. Man darf aber annehmen, daß sich die kleine Synode eunomianischer Bischöfe, die sich in der Zeit zwischen Januar 379 und November 380 in Antiochien zusammenfand, mit der bedrängten äußeren Lage der Kirche beschäftigte. Es ist die letzte uns bekannte Synode der Jung-Arianer. Ihre Teilnehmer waren neben Eunomius Arrianus, Euphronius, Julian, Theophilus, der Äthiope, und der neuordinierte Bischof für Phrygien Johannes [2]). Es ist charakteristisch für die Wucht der folgenden Ereignisse — freilich auch für die Mangelhaftigkeit unserer Überlieferung —, daß für uns alle diese Männer außer Eunomius von nun ab aus der Geschichte verschwinden, ohne daß wir von ihrer Ersetzung etwas erfahren. Die kleine jung-arianische Kirche war der zielbewußten kaiserlichen Macht gegenüber

1) Vgl. Cod. Theod. XVI 1 2 mit XVI 1 3.

2) Phil. 9 18.

ebenso wehrlos, wie einst die junge christliche Kirche. In der Tat haben sich die Eunomianer nicht gescheut, diese Parallele zu ziehen. Der Urheber der für sie so verderblichen Kirchenpolitik lebte in ihrer Erinnerung als Nero fort [1]).

Die Katastrophe brach über sie herein, als Theodosius am 24. November 380 [2]) in Konstantinopel einzog und damit zum ersten Male eine Stadt betrat, die starke jung-arianische Einflüsse erfahren hatte. Sofort ließ der Kaiser die Arianer vor die Alternative stellen, ob sie den nizänischen Glauben annehmen wollten oder nicht. Selbst die konziliaten Arianer, an ihrer Spitze Demophilus, des Eudoxius Nachfolger, blieben fest. Der Erfolg war, daß schon zwei Tage nach der Ankunft des Theodosius [3]) die Kirchen von den Arianern ausgeliefert werden mußten [4]). Wie die „Arianer", von denen es bezeugt ist [5]), werden auch die Eunomianer nun ihre Gottesdienste außerhalb der Stadt abgehalten haben [6]).

Was in Konstantinopel geschah, wurde das Vorbild für den Vorgang in den anderen Städten des Reichs. Die Grundlinien des kaiserlichen Willens treten in einem Edikte deutlich heraus, das Theodosius einige Wochen später, am 10. Januar 381 erließ [7]). Als Grundgesetz gilt der nizänische Glaube. Daher sind Photinianer, Arianer und Eunomianer, die namentlich genannt werden, verdächtige Ketzer. Ihre Kultversammlungen in den Städten werden verboten. Im Falle eines Aufstandes sollen die Anhänger der Häresien aus der betreffenden Stadt verbannt werden. — Das Edikt verallgemeinert, was in Konstantinopel bereits verwirklicht war. Ob es überall sofort mit der gleichen Strenge durchgeführt wurde, steht dahin. Daß es nicht ohne

1) Phil. 10 5.

2) Socr. V 6 6 (coss.).

3) Socr. V 7 10 (coss.).

4) Socr. V 7. Phil. 9 19. 5) Socr. l. c.

6) Aus Phil. 9 19 Verbannung sämtlicher Arianer aus der Stadt herauszulesen, scheint mir daher unrichtig.

7) Cod. Th. XVI 5 6; die Konjektur Gothofr., der das Datum in den Juni verlegt, ist unnötig.

Tumulte abging [1]), ist ein Beweis für die Schwierigkeit der Durchführung des Gesetzes. Von den Städten, in denen jung-arianische Bischöfe ihren Sitz hatten, ist uns in der überaus spärlichen Überlieferung nur Antiochien genannt, in dem die Kirchen übergeben und der Bischof aus der Stadt vertrieben wurde [2]).

Die Gemeinschaft der Leiden erweckte nun nochmals zwischen den „Arianern", wie die eudoxianische Partei schon damals im Unterschiede von den Jung-Arianern genannt wurde [3]), und den Eunomianern das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit [4]). Der antiochenische Klerus der „Arianer", aus dem Philostorgius besonders die Presbyter Asterius und Crispinus heraushebt, und einige benachbarte Bischöfe — Dorotheus, des Euzoius Nachfolger, war bereits verbannt — beschlossen, mit den Eunomianern in Kirchengemeinschaft zu treten. Diese zeigten sich nicht ablehnend, forderten aber in einem Schreiben [5]) — wie das nach den vorangegangenen Verhandlungen mit Eudoxius und Euzoius natürlich war — als conditio sine qua non die Aufhebung des Verdammungsurteils über Aetius und seine Schriften. Als zweite Bedingung nennt Philostorgius eine Reinigung ihres Lebenswandels. Ob er damit die Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit anderen „Arianern" meint, ist ungewiß. Tatsache ist, daß die Bedingungen der Jung-Arianer den Arianern unannehmbar erschienen und der Verständigungsversuch mit einer gesteigerten Entfremdung endete. Diese Feindschaft ist geblieben. Die Beurteilung der Arianer und ihrer Führer und Väter bei Philostorgius bezeugt sie uns auch für das nächste Menschenalter [6]).

Diesem Annäherungsversuch der beiden arianischen Parteien entspricht auf der Gegenseite die einmütige Verurteilung beider

---

1) Socr. V 10 1, Cod. Th. XVI 5 6 fine.

2) Phil. 9 19. Da Theophilus weder hier noch 10 1 erwähnt wird, scheint er durch Tod oder Verbannung abberufen zu sein.

3) Z. B. can. 1. syn. Constantinopol. 381, cod. Theod. XVI 5 8 (381), Phil. 9 19. 10 2.

4) Zum Folgenden vgl. Phil. 10 1.

5) Vielleicht hat es dem Phil. noch vorgelegen.

6) Vgl. besonders Phil. 9 2. 3.

Gruppen durch die vereinigte alt- und jung-nizänische Orthodoxie. Die große orientalische Synode, die unter den Auspizien des Theodosius im Mai 381 [1]) zu Konstantinopel zusammentrat, und die später zu dem Ansehen einer ökumenischen Kirchenversammlung gelangte, bekräftigte durch den Fluch der Kirche über die Ketzer, unter denen die Arianer und Eunomianer namentlich angeführt werden, die antihäretische Politik des Kaisers [2]). Ein gleiches bekräftigte etwa zu derselben Zeit auch auf einer römischen Synode das Abendland [3]), das schon vorher öfter die haeresis Aëtiana verdammt hatte [4]).

Im engsten zeitlichen und sachlichen Zusammenhang mit der Synode von Konstantinopel steht das kaiserliche Edikt vom 19. Juli 381 [5]). Es verbot den Arianern und Eunomianern die Errichtung von Kirchen nicht nur in der Stadt, sondern auch auf dem Lande bei Strafe der Konfiskation des betreffenden Hauses und Grundstückes, wo die Versammlungen gehalten wurden.

Dieses Edikt, seinem Wortlaut nach durchgeführt, hätte bereits die Vernichtung der jung-arianischen Kirchenorganisation bedeutet. Allein, daß es zunächst nur auf dem Papiere stand, zeigt der eigentümliche Versuch der Einung der Parteien, den Theodosius im Juni 383 [6]) machte. Wir sind über ihn nur durch den sekundären, den Novatianern außerordentlich günstigen [7]) Bericht bei Sokrates unterrichtet [8]). Nach ihm (und das wird glaub-

1) Socr. V 8 6. 2) Can. 1. Mansi III 557.

3) Cod. can. eccl. Rom. (opp. Leonis M., Ballerini III 399 sq.), Hahn [3] § 199, anath. 3, griech. Theodoret., h. e. V 11.

4) Z. B. Hil. fragm. 12 3 II (173 ¹) 703 sq. — Weitere bemerkenswerte kirchliche Verurteilungen des Eunomius: Anath. 5 des 5. ökumenischen Konzils (Hahn [3], § 148), Lateransynode 649 (§ 181), ferner ep. Procli Constantinopol. ad Armenos (435), Hardouin I p. 1784 A, Bekenntnis des Cyrus von Alexandrien 633 (Hahn [3], § 232 8).

5) Cod. Theod. XVI 5 8; statt Ethi lies mit Gothofr. und Mommsen: Aëtii.

6) Socr. V 10 5 (coss.).

7) Vgl. die Bemerkung, daß Eunomius die Disputation mit Sisinnius vermieden habe, Socr. VI 22 2.

8) Socr. V 10, nach ihm Soz. VII 12.

würdig sein) berief Theodosius eine Versammlung der Vertreter der kirchlichen Richtungen des Ostens nach Konstantinopel. Die Orthodoxen vertrat Nektarius, die Novatianer Agelius bzw. sein Lektor Sisinnius, die „Arianer“ Demophilus, die Pneumatomachen Eleusius, die Eunomianer endlich Eunomius, der vermutlich von Chalcedon aus an der Konferenz teilnahm. Man darf vielleicht annehmen, daß Theodosius eine Verständigung nicht für ganz ausgeschlossen gehalten hat; doch sind wir weder über das Ziel, das er im Auge hatte, noch über die Art der Verhandlungen hinreichend orientiert. Zweifellos ist nur, daß der Kaiser von den Parteien je ein Bekenntnis ihres Glaubens eingefordert hat [1]): das von Eunomius überreichte Bekenntnis der Jung-Arianer, das erhalten blieb, ist des Zeuge [2]). Dieses selbst spricht deutlich, wenn auch ohne besondere antiorthodoxe Schärfe, die Lehre des Eunomius aus. Aber eben dadurch machte es jeden dogmatischen Kompromiß unmöglich. Die Verhandlungen mit den Eunomianern mußten daher mit einem völligen Dissense enden. — Man hat nach dem Bericht des Sokrates auch den Versuch gemacht, den Streit durch eine Entscheidung auf Grund der vornizänischen Väter zu schlichten [3]). Ist dieser Versuch gemacht worden, so ist er zweifellos ein Symptom dafür, „daß das sachliche Interesse am Streit im Orient bereits wieder hinter das konservative zurücktrat [4])“. Aber Eunomius bildet dann eine rühmliche Ausnahme. Denn die Berufung seines Bekenntnisses auf die Tradition hat für ihn nur sekundäre Bedeutung. Das entscheidende Interesse lag für ihn in dem Befehle Jesu und seiner Apostel, den Glauben zu bekennen, und in dem Gerichte Gottes über die Sünder. Die Formel selbst aber zeigt durch ihre fast singuläre Stellung in der Symbolgeschichte, wie wenig traditionalistisch sie ist [5]).

---

1) Socr. V 10 24.

2) Vgl. Albertz a. a. O., S. 42—52.

3) Socr. V 10 11—21.

4) Harnack, DG. II [3] 271.

5) Vgl. hierüber Albertz a. a. O., S. 49—52.

6.

Das unmißverständliche Ergebnis der Verhandlungen zu Konstantinopel war das kaiserliche Edikt vom 25. Juli 383 [1]), das eine Reihe ähnlicher Ketzergesetze einleitete. Wie sehr es bei ihnen gerade auf die Eunomianer abgesehen war, zeigt die Beobachtung, daß sie in den wider mehrere Häresieen gerichteten Edikten fast immer an erster Stelle genannt werden [2]). Ja viele Gesetze beschäftigen sich lediglich mit ihnen [3]). Abgesehen von den außerchristlichen Religionen und — sofern man sie noch zu den Christen zählen will — den Manichäern hat keine Kirchengemeinschaft jener Zeit eine so nachdrückliche Bekämpfung von seiten der Staatsgesetzgebung erfahren wie die eunomianische.

Die Kirchenpolitik des Theodosius zeichnete die Linien, auf denen seine Nachfolger weitergingen. Sie ist in dreifacher Hinsicht für die Ketzergesetzgebung der späteren Kaiser vorbildlich geworden. Einmal schärfte sie das Verbot der Versammlungsfreiheit für die Ketzer erneut ein [4]), im wesentlichen in der Fassung, in der es bereits im Edikt vom 19. Juli 381 ausgesprochen worden war. Die Strafe jedoch ward präziser formuliert: nicht nur daß die Orte, an denen die Ketzer ihre Versammlungen hielten, wiederum mit der Konfiskation bedroht wurden [5]), alle, qui vel doctrinam vel mysteria conventionum talium exercere consuerunt [6]), d. h. die Wanderprediger, die umherzogen, um Gemeinde um Gemeinde durch Lehre und Mysterienfeier zu bedienen, sollten an den Ort zurücktransportiert werden, dem sie entstammten, und an diesen dauernd gebannt sein. Ja selbst den Behörden, die diese Bestimmungen auszuführen hatten, ward im Falle der Säumigkeit Strafe angedroht.

---

1) Cod. Theod. XVI 5 11. Diesen Zusammenhang konstatiert schon Soz. VII 12 fine.

2) Cod. Theod. XVI 5 8. 11. 12. 13. 60. Ausnahmen: XVI 5 6. 59.

3) Ibid. XVI 5 17. 23. 25. 27. 31. 32. 34. 36. 49. (50). 58. 61. 6 17.

4) Edikte vom 25. Juli (Cod. Theod. XVI 5 11) und 3. Dezember (Gothofr.: September) (ibid. 12) 383; vgl. für das Abendland ibid. 15.

5) Vgl. schon ibid. 8. 6) Ibid. 12.

Besonders aber wandte sich Theodosius gegen die Vertreter der kirchlichen Organisation der Ketzer, wie einst auch Decius vor allem die Beseitigung des christlichen Klerus erstrebt hatte. Es ward den Häretikern das Recht strittig gemacht, sich Priester zu bestellen und sie zu ordinieren [1]). Es ward keinem häretischen Priester oder Lehrer gestattet, sich in Konstantinopel [2]) oder den suburbikanischen Bezirken aufzuhalten [3]). Ja das Edikt vom 15. Juni 392 [4]) stellte eine Taxe auf, nach der die bei der Ordination eines ketzerischen Klerikers Beteiligten zu bestrafen seien. Nicht nur Ordinand und Ordinator mußten eine empfindliche Geldbuße zahlen; auch der Besitzer der Versammlungsstätte ward in dem Falle des Einverständnisses mit bestimmten Strafen belegt. Die Prätension, häretischer Kleriker zu sein, war straffällig. — Bedeutende weltliche Vertreter der Häresie aber wurden durch die Bestimmung betroffen, die anscheinend auch schon Theodosius traf, daß allen Ketzern der Heeresdienst verschlossen sein sollte [5]).

Endlich wurden die besonders schlimmen Ketzer, zu denen die Eunomianer von Anfang an gezählt wurden, noch mit besonders harten Strafen bedacht. Theodosius begann sie auch in ihrer bürgerlichen Existenz rechtlos zu machen. Das Edikt vom 4. Mai 389 sprach über die Eunomianer den allgemeinen Grundsatz aus: nihil habeant commune cum reliquis. Es entzog ihnen das Recht, Testamente zu machen und testamentarisch bedacht zu werden. Dem Gesetz ward sogar rückwirkende Kraft auf bereits rechtsgültig gewordene Testamente zugeschrieben. An Stelle der testamentarisch eingesetzten Erben, unter die jedoch die eigenen Kinder des Testators nicht fallen [6]), sollte der Fiskus in den Besitz des durch den Tod eines Eunomianers herrenlos gewordenen Gutes treten [7]). Wir wissen nicht, welche Motive den Theodosius zu

1) Ibid. 12, vgl. 5 14 [388]. 22. 24 [394].
2) Ibid. 13 [21. Januar 384].
3) 19 [26. Nov. 389]. 4) Cod. Theod. XVI 5 21.
5) Gothofr. ad Cod. Theod. XVI 5 17 auf Grund von XVI 5 29.
6) Vgl. Gothofr. z. St. und Cod. Theod. XVI 5 58.
7) Cod. Theod. XVI 5 17, vgl. Soz. VII 12 fine.

dieser drakonischen Bestimmung veranlaßt haben. Nur so verhaßte Ketzer wie die Manichäer wurden mit solcher Strenge verfolgt [1]). Kurz vor seinem Tode hob Theodosius — wieder aus uns unbekannten Gründen — das Edikt auf und billigte den Eunomianern zu: vivant iure communi [2]).

Theodosius starb am 17. Januar 395. Sein Nachfolger Arkadius bestätigte — und das ist für seine Kirchenpolitik und die seines Sohnes Theodosius II. charakteristisch — nicht nur die Ketzergesetzgebung Theodosius' I. feierlich durch ein Edikt vom 13. März 395, sondern verschärfte sie noch: er hob die auf spezieller Verfügung fußenden Restriktionen der Gesetze zugunsten der Ketzer auf, er nahm den Eunomianern das Recht auf Testamente, das ihnen sein Vater eben erst wieder zugesprochen hatte, und schloß auch hier die Rechtsgültigkeit besonderer dieser Verordnung entgegenstehender Privilegien aus [3]). Die lange Reihe von Ketzergesetzen, die Arkadius und Theodosius II. erließen, zeigt den Grundsätzen nach keine neuen Gedanken. Es kann daher im wesentlichen sich nur noch darum handeln, die speziell die Eunomianer betreffenden Edikte kurz zu beleuchten.

Die Bestimmungen über die heimlichen Versammlungen der Eunomianer wurden durch Edikt vom 4. März 398 dahin verschärft, daß alle an einem Hausgottesdienste beteiligten Eunomianer, denen die Teilnahme nachgewiesen werden könnte, durch Verlust ihrer Güter und die Todesstrafe bestraft werden sollten [4]). Ein gleiches bestimmte ein Edikt vom 6. Juli 399 [5]) in bezug auf den Haus- oder Grundherrn, der einer eunomianischen Versammlung die gottesdienstliche Stätte darbot. Ein drittes Edikt vom 29. März 413 [6]) forderte, daß die die Versammlungen veranstaltenden Kleriker proskribiert und ihrer Güter beraubt werden sollten [7]).

Besonders aber richtete sich die Gesetzgebung — wie das letzt-

---

1) Cod. Theod. XVI 5 7 [381] und das mit XVI 5 17 fast gleichzeitige Gesetz vom 17. Juni 389, ibid. 5 18.

2) Ibid. 5 23 [20. Juni 394].

3) Cod. Theod. XVI 5 25.

4) Ibid. 5 34 [ultima animadversio].

5) Ibid. 5 36.

6) Ibid. 6 7.

7) Vgl. die allgemeinen Bestimmungen (428) ibid. 5 65.

genannte — gegen die Häupter der jung-arianischen Kirche. Die auctores doctoresque Eunomianorum, die ministri sceleris, quos falso nomine suo antistites vocant [1]), wurden durch Edikte vom 21. oder 22. April 396 [2]) und vom 6. Juli 399 [3]) im Falle, daß sie ihres Verbrechens überführt wurden, d. h. ihres Dienstes an der jung-arianischen Gemeinde — der spezielle Anlaß des Gesetzes bleibt im Dunkel —, aus den Städten unter Verlust ihres gesamten Vermögens landesflüchtig verwiesen. In die gleiche Linie wiesen ähnliche Bestimmungen der Edikte vom 29. März 413 [4]), vom 6. November 415 [5]) und vom 30. Mai 428 [6]). — Aber auch den literarischen Verkehr, durch den die Eunomianer die Mangelhaftigkeit des persönlichen zu paralysieren versuchten, verbot die staatliche Gesetzgebung, wie man ja auch schon zu Konstantius' Zeiten gegen die Schriften des Aetius vorging. Das Edikt vom 4. März 398 [7]) schärfte den Behörden ein, sie sollten die Codices der Eunomianer mit äußerstem Scharfsinn auftreiben und verbrennen. Für die, welche überführt wurden, daß sie eunomianische Schriften absichtlich verborgen gehalten hätten, wurde sogar die Todesstrafe festgesetzt. Man sieht, mit welcher Energie die höchste Gewalt des Staates die Vernichtung der jung-arianischen Literatur durchsetzen wollte [8]). — Selbstverständlich wurde die Bestimmung, daß Eunomianer zum Heeresdienst nicht zugelassen würden, festgehalten [9]) und auf den höheren Verwaltungsdienst ausdrücklich ausgedehnt [10]).

Die Stellung der Regierung zur Testamentsfrage war starken Schwankungen unterworfen. Ein Edikt des Arkadius, das noch aus dem Jahre 395 stammt [11]), gab den Eunomianern das Recht,

1) Ibid. 5 36. 2) Ibid. 5 31=32.
3) Cod. Theod. XVI 5 36. 4) Ibid. 6 7.
5) Ibid. 5 58. 6) Ibid. 5 65.
7) 5 34, Phil. 11 5 scheint das gleiche Edikt zu meinen.
8) Zum Verbot der Taufpraxis vgl. unten S. 268.
9) Cod. Theod. XVI 5 29 [395]. 65 [428], speziell antieunomianisch: 5 58 [415]; die cohortalini wurden dabei ausgeschlossen: 5 61. 65 [423, 428].
10) Ibid. 5 58 [415], 61 [423].
11) Ibid. 5 27, Datum unsicher.

Testamente zu machen, wieder zurück, ein Recht, das ihnen durch Gesetz vom 6. Juli 399 [1]) nochmals bestätigt wurde. Erst Theodosius II. knüpfte durch Verfügung vom 1. März 410 [2]) an das Edikt des Arkadius vom 13. März 395 wieder an. Es ward dabei ausdrücklich auf das dem Rechte des Erbens und der Erbannahme analoge Recht des Schenkens und des Beschenktwerdens mit reflektiert [3]). Die Edikte vom 6. November 415 [4]) und vom 30. Mai 428 [5]) schärften diese Bestimmungen von neuem ein. Das erstere kämpfte auch wider die Privatprivilegien und ähnliche Versuche, durch die die Eunomianer jene Bestimmungen zu umgehen wußten. Die bezeichnete Rechtslage ist nie wieder aufgehoben worden.

Das letztgenannte Edikt Theodosius' II. hat nicht nur dadurch abschließende Bedeutung, daß es sämtliche wichtigen antihäretischen Gesetze erneuert, es ist zugleich das letzte, das der Eunomianer gedenkt [6]). Die Gesetze hatten ihren Dienst geleistet und sich selbst überflüssig gemacht.

Die Kirchenpolitik Gratians, Theodosius' und ihrer Nachfolger ist konsequent antieunomianisch gewesen. Es kann nicht zweifelhaft sein, daß sie das meiste zum Untergang der jung-arianischen Kirche getan hat. Aber wir wissen auch sonst, daß viele antihäretische Gesetze zwar auf dem Papiere standen, ihre Ausführung aber sehr zu wünschen übrig ließ. Schon der Umstand, daß viele Bestimmungen wieder und wieder eingeprägt werden mußten, deutet auf eine starke Diskrepanz zwischen dem Gesetze und seiner Erfüllung. Selbst die Geschichte der für die Eunomianer drückendsten Maßnahmen — des Entzugs des Rechtes auf Testamente und Schenkungen — zeigt, wie bestehende Gesetze umgangen werden konnten, ohne daß ihre Rechtsgültigkeit angetastet wurde. Zudem wird uns versichert, daß die harten Gesetze wider die Ketzer zu dem Zwecke der Einschüchterung gegeben

1) Ibid. 5 36.

2) Cod. Theod. XVI 5 49.

3) Vgl. schon ibid. 5 36.

4) Ibid. 5 58.

5) Ibid. 5 65.

6) Die Ἐξωκιονῖται des chron. Pasch. sind die homöischen und gotischen Arianer, vgl. besonders MSG 92, 764 A 845 A.

worden seien [1]). Auch die politische Klugheit verbot die strenge Ausführung der Gesetze: der Glaube der Goten und der anderen christlichen Germanen, die bei Hofe maßgebende Stellen innehatten, war von dem der Eunomianer nicht sehr verschieden. Jedenfalls galt Ulfilas, „der Moses der Goten", auch ihnen als ein Heiliger ihres Glaubens [2]).

Das alles zwingt uns zu einer Prüfung der Frage, wie weit die Bestimmungen gegen die Eunomianer tatsächlich deren Lage umgestaltet haben. Leider ist das Material, das uns zur Prüfung dieser Frage zur Verfügung steht, sehr gering: es sind nur einzelne verstreute Notizen, die notwendig ein lückenhaftes Bild geben. So ist uns darüber, wie weit die Bestimmungen über den Entzug des Rechtes auf Testamente und Schenkungen real geworden sind, nichts bekannt. Ähnliches gilt von dem Verbot der militärischen oder zivilen Karriere für die Eunomianer. Denn ob die Jung-Arianer, die sich noch unter Theodosius I. am Hofe selbst befanden [3]), höhere Stellungen einnahmen, ist ungewiß [4]). Doch zeigt ihr Schicksal — sie wurden vertrieben —, daß wenigstens damals Eunomianer ohne besonderes Privileg nicht Karriere machen konnten.

Auch über die Vernichtung der kirchlichen Organisation der Eunomianer haben wir keine direkten Nachrichten. Von der Diözesaneinteilung findet sich bei Philostorgius nach dem Regierungsantritt Theodosius' I. keine Spur mehr. Doch hängt das jedenfalls auch damit zusammen, daß uns Philostorgius — oder sein Exzerptor [5]) — überhaupt in den letzten drei Büchern sehr lückenhaft orientiert. Selbst über das persönliche Schicksal der Träger des jung-arianischen Episkopats fehlt jede Andeutung. Unzweifelhaft hat die kaiserliche Kirchenpolitik an diesem angreifbarsten Punkte am einschneidendsten gewirkt. Die letzte sichere Spur bischöflicher Organisation ist meines Wissens das kaiserliche Edikt vom 29. März

1) Soz. VII 12 fine. 2) Phil. 2 $_5$.

3) Phil. 10 $_6$ p. 585 C.

4) Gothofr. setzt das Ereignis mit dem in Cod. Theod. XVI 5 $_{29}$ vorausgesetzten Edikt in unmittelbaren Zusammenhang.

5) Eine so dürftige Geschichte der eigenen Zeit ist Phil. kaum zuzutrauen.

413 [1]), das deren Existenz wenigstens in ruinenhafter Form noch voraussetzt. Es wird aber anzunehmen sein, daß der für wenig später bezeugte Vorsteher der Eunomianergemeinde zu Konstantinopel, die natürlich eine bedeutende Rolle in der jung-arianischen Kirche spielte [2]), seinen Glaubensgenossen als Bischof galt [3]). Und auch der Mann, der zwischen 410 und 414 in der Pentapolis durch seine Presbyter jung-arianische Agitation betrieb, wird als Sonderbischof der Eunomianer zu charakterisieren sein [4]).

Im engsten Zusammenhang mit der Vernichtung der bischöflichen Organisation der jung-arianischen Kirche steht die Verminderung ihres geographischen Umfangs. Von den jung-arianischen Gemeinden in Kleinasien hören wir seit dem Anfang der Regierung des Theodosius fast nichts mehr [5]): nur von dem Heimatland des Eunomius, Kappadozien, erfahren wir die Notiz von der Separation des Theophronius (zirka 390) [6]). Dieses Ereignis, das sich noch zu Lebzeiten und fast unter den Augen des Eunomius, der sich damals in Dakora aufhielt, abspielte, wird die Widerstandskraft der Gemeinden stark geschwächt haben. Auch die zuerst äußerst lebhafte literarische Polemik der kappadozischen Neuorthodoxie gegen die eunomianische Lehre, an der sich Basilius, die beiden Gregore, Amphilochius von Ikonium und einige unbekannte Verfasser (Pseudobasilius, Pseudogreg. Nyss.) beteiligt haben, läßt bald nach: es scheint, daß Gregor von Nyssa sein großes antieunomianisches Werk unvollendet ließ, weil sich die Polemik der Mühe nicht mehr lohnte [7]). — Die letzte sichere Spur der antiochenischen Gemeinde, die mir bekannt ist, ist die Tatsache, daß Johannes Chrysostomus 386/387 unter Teil-

1) Cod. Theod. XVI 6 7.

2) Phil. 10 6 init., 12. 12 11.

3) Phil. 12 11.

4) Synesius, ep. Ptolemaïdis, ep. ad presb. MSG 66, 1341.

5) Vgl. höchstens noch die Polemik des Asterius von Amasea, Orat. 10 MSG 40, 314—344.

6) Vgl. unten S. 269.

7) Vgl. Albertz a. a. O., S. 35.

nahme ihrer Mitglieder einige Predigten wider sie gehalten hat [1]). Doch wird die lebhafte literarische Bestreitung, die die Jung-Arianer gerade von seiten der Theologen der antiochenischen Schule erfuhren [2]), auch in der weiten Verbreitung eunomianischer Gedanken im Einflußgebiete dieser Theologie — also in Syrien und vielleicht auch in Cilicien — einen Grund ihrer Existenz haben. Zufällig erfahren wir durch Theodoret, daß es noch zu seiner Zeit — also bis in die Mitte des 5. Jahrhunderts hinein — eunomianische Dorfgemeinden in der östlich von Antiochien gelegenen Diözese Kyrrhus gegeben hat [3]). Und daß die jung-arianische Theologie gelegentlich Wirkungen auf das syrisch sprechende Syrien, ja selbst auf Persien ausgeübt zu haben scheint [4]), ist ein Beweis für die Kräftigkeit der jung-arianischen Bewegung bei den griechischen Syrern.

Die Jung-Arianer Ägyptens, die nie zahlreich gewesen zu sein scheinen, entschwinden unseren Blicken fast völlig [5]). Eine bedeutende Gruppe hingegen bildeten die libyschen Gemeinden, zumal die in der Pentapolis. Zwar sind sie auf der Synode von Antiochien nicht vertreten gewesen; doch erfahren wir von der rührigen Agitation der eunomianischen Libyer in den Jahren

1) Opp. Par. 1835 sqq.; hom. 1—5 I, 542—602, hom. 7—10 I, 613 bis 659. Zur Datierung vgl. die vorzüglichen Nachweisungen der Vita XIII, 114 sq. und die Monita vor den einzelnen Homilien.

2) Diodor. Tars. (vgl. I. S. Assemani, Bibl. orient. III 2: Katalog des Ebed Jesu c. 18), Joh. Chrysost., Theod. Mopsvest., Nestorius (Loofs, Nestoriana 1905, S. 194. 273. 300 f.), Theodoret., Pseudochrysostomus, Jesujabus Arzunita (Ebed Jesu c. 72, Assemani III 2 p. 108).

3) Epp. 81. 145, Schulze IV 1141. 1246.

4) Ephräm bekämpft die eunomianische Lehre mehrfach; Maruta von Maipherkat, der Wiederhersteller der persischen Kirche, gedenkt in seinem Ketzerkatalog auch der Eunomianer (haer. 10, A. Harnack, TU., Neue Folge IV 1 b [1899] p. 11); und selbst ein Patriarch der Nestorianer aus dem endenden 6. Jahrhundert hat Eunomius literarisch bekämpft (Ebed Jesu c. 72). Doch lassen diese Polemiker meines Wissens nicht erkennen, ob sie sich größeren Gemeindeverbänden der Eunomianer gegenübersehen.

5) Der einzige, mir bekannte Beleg für ägyptische eunomianische Gemeinden bildet ein chronologisch noch nicht festgelegter Brief Isidors von Pelusium († um 440), ep. III 334, MSG 78, 989 sq.

zirka 410—414, d. h. zu der Zeit, da Synesius, der Freund der Hypatia, den Bischofsstuhl des Sekundus innehatte [1]). Zwar waren Stephanus und Heliodor — wohl durch Tod abberufen — nicht mehr in Wirksamkeit; aber der neue Führer der Bewegung, Quintianus, machte durch die von ihm entsandten Presbyter (die über das Meer nach Ptolemais gekommen zu sein scheinen), und durch deren Propaganda unter den Gliedern der Kirche dem Synesius wirkliche Sorge. Ob es den energischen Maßregeln, die der Bischof gegen sie ergriff, geglückt ist, die jung-arianische Bewegung wirklich zu unterdrücken, bleibt zweifelhaft: der baldige Tod des Synesius und die politische Unsicherheit von Kyrene begünstigten ihre Fortdauer. Doch schweigen des weiteren die Quellen.

Am längsten scheint sich die Gemeinde zu Konstantinopel gehalten zu haben. Sie hatte zur Zeit des Theodosius noch Vertreter am Hofe [2]). Die Wirksamkeit des Eunomius von Chalcedon aus kam vor allem ihr zugute. Die Tatsachen, daß sich der orthodoxe Bischof auf dem Friedenskongreß 383 den arianisierenden Parteien gegenüber durch ein Bündnis mit den Novatianern die eigene Position zu stärken suchte [3]) und daß arianische Volkshaufen die Abwesenheit des Kaisers 388 zu einem großen Tumulte benutzten, bei dem des Nektarius bischöflicher Palast angezündet wurde [4]), zeigen, daß die Sympathien der großen Masse den antinizänischen Schlagworten gehörten [5]). Und die Bedeutung gerade der eunomianischen Gemeinde in Konstantinopel erhellt daraus, daß die beiden größten Redner der griechischen Kirche, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus, gegen die Eunomianer mit gewandtem Worte aufzutreten sich getrieben fühlten, jener im Jahre 380, dieser im Jahre 398 [6]). Noch im zweiten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts hatte die Ge-

1) Ep. 5 ad presbyt. MSG 66, 1341 sq.; Petav. Par. 1612 p. 169 sq.

2) Phil. 10 6. 3) Socr. V 10, Soz. VII 12.

4) Socr. V 13.

5) Vgl. noch Socr. VI 8, Soz. VIII 8 und auch den Aufstand des Gainas 399/400.

6) Greg. Naz. edit. Par. 1778, oratt. theol. 27—31, tom. I p. 486

meinde zu Konstantinopel eine nicht unbedeutende Seelenzahl: nicht Staatsgewalt, sondern ein Schisma verringerte sie eben um diese Zeit beträchtlich [1]). Die letzte mir bekannte Spur der Gemeinde weist in den Anfang des 6. Jahrhunderts [2]).

Mit diesem spärlichen Material von Quellen für die geographische Verbreitung der Eunomianer stimmt die Bemerkung des Häresimachen Theodoret, die aus der Mitte des 5. Jahrhunderts stammt, es gäbe nur noch wenige Reste der Eunomianer in einigen Städten [3]). Es ergibt sich, daß die bischöfliche Organisation der Jung-Arianer ein Menschenalter nach Eunomius' Tode im wesentlichen vernichtet war und daß die Eunomianer noch vor der Mitte des 5. Jahrhunderts zu einer zahlenmäßig recht unbedeutenden Winkelkirche herabgesunken waren. Dem entspricht es, wenn der Staat im Jahre 428 zum letzten Male von den Eunomianern Notiz nahm: der Zweck der Gesetzgebung, die Vernichtung der jung-arianischen Kirche war um diese Zeit im ganzen erreicht.

Es fragt sich weiter, welchen Einfluß das Eingreifen der Staatsgewalt auf die Abhaltung der Versammlungen der Eunomianer gehabt hat. Sicherlich sind ihnen die öffentlichen Kirchengebäude, die sie innehatten, in den ersten Jahren des Theodosius genommen worden. Auch die Ketzergesetzgebung ist hierfür insofern Zeuge, als sie vor allem den Privatgottesdienst berücksichtigt. Es waren vor allem Landgüter außerhalb der Städte, die die

---

bis 577; Joh. Chrys. hom. ca. Anhom. 11. 12, I p. 660—680, über die erste verlorene Predigt vgl. XIII, 153.

1) Phil. 12 11.

2) Die bald nach dem Tode des Severus von Antiochien geschriebene Vita Severi eines gewissen Johannes berichtet von Disputationen des Severus mit Eunomianern in Konstantinopel (M. Peisker, Severus von Antiochien, Diss. phil., Halle 1903, p. 34).

3) H. f. c. 4 3. Wenn der konstantinopolitanische Presbyter Timotheus, der vor dem monotheletischen Streite schrieb, eine ähnliche Bemerkung macht, so ist sie wohl kaum ein Beweis für den damaligen tatsächlichen Zustand, sondern nur für die Sorgfalt, mit der er Theodoret ausgeschrieben (De recept. haeret. bei Joh. Bapt. Cotelerius, Eccles. gr. monumenta, Par. 1686, III 383 sq.).

Besitzer zu heimlichen Gottesdiensten der Eunomianer hergaben [1]). Die Besitzungen des Eunomius zu Chalcedon und zu Dakora mögen solche Versammlungsstätten gewesen sein. Zwei lehrreiche Beispiele für die Sachlage am Anfang des 5. Jahrhunderts bieten die Gemeinden zu Konstantinopel und zu Ptolemais. Dort blühte eine eunomianische Gemeinde, trotzdem Edikte in den Jahren 384 und 389 die Anwesenheit eines häretischen Klerikers in der Stadt und ihrem Weichbilde untersagt hatten [2]), trotz der hohen Strafen, die man auf jeden Privatgottesdienst gelegt. Was alles trotz der Gesetze noch möglich war, zeigt das Edikt vom 6. November 415 [3]). Es setzt voraus, daß die eunomianischen Kleriker außerhalb der Stadt mehrere Häuser besaßen, in denen sie den Gottesdienst abzuhalten pflegten. Erst das genannte Edikt hat die Konfiskation dieser Häuser — wenigstens in der Theorie — ausgesprochen. — War solches unter den Augen des kaiserlichen Hofes möglich, so wird die Staatsgewalt in den Provinzen die Verhinderung der eunomianischen Gottesdienste kaum energischer betrieben haben. Besonders gilt das von einer so entlegenen, wie es die Pentapolis war [4]). Die Eunomianer versammelten sich auch hier heimlich in Häusern und auf dem Lande. In dem Falle des Quintianus, den wir oben berührten, ward die Staatsgewalt vom Bischof anscheinend überhaupt nicht angerufen, offenbar weil sie zu schwach war. Synesius mußte sich selber helfen: er suchte zunächst durch Angeber Ort und Zeit der Versammlungen festzustellen. Dann sollten die eunomianischen Presbyter — nicht ohne Einbuße an ihrem Vermögen zu erleiden — aus dem Weichbilde der Stadt vertrieben werden. Wir sehen hier einen energischen Bischof gegen die Jung-Arianer Front machen. Was Synesius versuchte, werden nicht alle erstrebt haben, und doch blieb selbst das, was er erreichte, noch beträchtlich hinter den Forderungen der Gesetze zurück, die Satzung für das gesamte Reich sein wollten. — Freilich mußten die Eunomianer

1) Soz. VII 17 1. Dagegen ist der Name Τρωγλῖται (Theodoret., h. f. c. 4 3) wohl nur Spott der Gegner.

2) Cod. Theod. XVI 5 13. 19.

3) Cod. Theod. XVI 5 58. 4) Ep. Synes. 5 l. c.

bei der Abhaltung ihrer Gottesdienste und dem Bekenntnis ihrer Meinung zurückhaltende Vorsicht üben [1]), aber unter dieser Voraussetzung konnten sie im ganzen ungestört ihren Kultus an ihren heimlichen Versammlungsstätten ausüben.

Es bleibt uns endlich die Frage, wieweit die Ketzergesetzgebung der Kaiser in das persönliche Geschick der auctores doctoresque Eunomianorum eingegriffen hat. Auch hier ist unser Material minimal: lediglich spärliche Notizen zur Geschichte des Eunomius. — Wir begegneten dem Eunomius zuletzt auf der Synode zu Antiochien und dem Friedenskongreß zu Konstantinopel. Zwischen diesen Ereignissen hat er sich vermutlich in Chalcedon aufgehalten [2]). Auch nach Erlaß der Gesetze vom Jahre 383 [3]), die über die Lehrer und Priester der Häretiker das Urteil der Verbannung aussprachen, scheint er nicht sogleich exiliert worden zu sein [4]): er wirkte vielmehr von Chalcedon aus weiter durch persönliche Anwesenheit und durch seine Schriften auf die Gemeinde zu Konstantinopel ein [5]), der Orthodoxie ein freilich immerhin noch ertragbares Übel, „τὸ ἐγκόλπιον ἡμῶν κακόν“, wie ihn Gregor von Nazianz in einem Briefe an den Bischof von Konstantinopel nennt [6]). In der Folgezeit [7]) wurde Eunomius dann verbannt [8]). Der Anlaß war nach Philostorgius die Tatsache, daß selbst am Hofe Eunomianer entdeckt wurden [9]). Der Grund war natürlich

1) Ein klassisches Beispiel bei Soz. VII 17 6: die Eunomianer pflegten nur mit denen zu beten, die Empfehlungsschreiben von Eunomianern vorwiesen.

2) Phil. 10 6 mit 9 4. 5 p. 572 B.

3) Cod. Theod. XVI 5 11. 12.

4) So voneinander unabhängig Socr. V 20 4. Phil. 10 6.

5) Socr. l. c. Davon unabhängig die Quelle von Soz. VII 6 2, die ihn von Bithynien aus wirken läßt, und die von VII 17 1, nach der E. in Vorstädten und Privathäusern von Konstantinopel Gottesdienst hält.

6) Ep. ad Nectar. MSG 37, 329 sq. = Soz. VI 27 2—6.

7) Zwischen 5. Aug. 383 und spätestens 389, vgl. Tillemont VI (Par. 1704) 787, Note 75.

8) Socr. l. c. Ph. l. c. Soz. VII 17 1.

9) Phil. 10 6. — Vielleicht ist mit diesem Ereignis zeitlich und sachlich die Tatsache zusammenzustellen, daß Eunomius nach Soz. VII 6 2. 3 (= Nic. p. 1393 D sq.) nahe daran war, auf Theodosius selbst Einfluß zu gewinnen.

der beunruhigende Einfluß, den Eunomius durch Wort und Schrift auf die Kirche von Konstantinopel ausübte [1]), besonders das starke Anwachsen der eunomianischen Gemeinde infolge der Wirksamkeit des Eunomius [2]). Man scheint sehr hart gegen ihn vorgegangen zu sein: er wurde aufs schnellste nach Halmyris am Ister deportiert. Als dieser Ort im Winter von den Barbaren genommen worden war, brachte man ihn nach Cäsarea in Kappadozien. Endlich gestattete man ihm, als er dort bei der Bevölkerung wegen seines literarischen Streits mit Basilius auf starke Antipathie stieß, sich auf die dakoroneischen Äcker zurückzuziehen [3]). Die letztgenannte Maßregel entspricht ganz der Bestimmung vom Jahre 383, daß die häretischen Wanderprediger, aus ihrer Wirksamkeit verwiesen, dauernd an ihren Wohnsitz gebunden sein sollten [4]). Trotz der lokalen Beschränkung ruhte Eunomius aber auch hier nicht: seine schriftstellerische Tätigkeit dauerte bis in die letzten Jahre seines Lebens fort [5]), und der Eindruck, den der vielgeplagte Mann in seinem hohen Alter auf ein empfängliches junges Gemüt machen konnte, läßt sich aus dem Urteil des Philostorgius ermessen, der ihn als 20jähriger Jüngling sah; er fand ihn unvergleichlich an Tugenden und an Einsicht [6]). — In Dakora ist Eunomius dann um 394 gestorben [7]). Sein Leichnam ist später auf Veranlassung Eutrops, der damals am Hofe allmächtig war, durch den Praefectus praetorio Cäsarius von Dakora nach

Nach Soz. hat die Kaiserin Placilla eine Audienz zu verhindern gewußt. Doch erwähnt weder Theodoret. h. e. V 19 noch die Leichenrede Gregors von Nyssa (MSG 46, 877—892) auf die Kaiserin diese Geschichte.

1) Greg. Naz. l. c., Socr. l. c., Soz. l. c.

2) Soz. VII 17 1.

3) Phil. 10 6; vgl. über die Lage Soz. VII 17 1.

4) Cod. Theod. XVI 5 12.

5) Hier. de vir. inl. 120.

6) Phil. 10 6 588 A B. Leider bleibt unklar, ob Philostorgius den Eunomius in Konstantinopel gesehen hat, etwa als dieser von Halmyris nach Cäsarea transportiert wurde, oder aber ihn von Konstantinopel aus in Dakora besucht hat.

7) Soz. VII 17 1. Die Datierung auf Grund von Hier. de vir. inl. 120 und Phil. 10 5 (cf. Cod. Theod. XVI 5 27, Mommsen p. CLXXV): ca. 392—395.

Tyana überführt worden, wo er der Obhut der den Eunomianern feindlichen Mönche überlassen blieb [1]).

7.

Wir sehen an wesentlichen Punkten, daß die Kirchenpolitik des Theodosius und seiner Nachfolger, soweit wir sie an den Tatsachen prüfen können, trotz aller Lässigkeit in der Durchführung der Ketzergesetze doch von entscheidender Wirkung auf den Jung-Arianismus geworden ist. Sie ist der eine Grund für das schnelle Hinsterben der jung-arianischen Gemeinde.

Sie ist nicht der einzige. — Was oben von dem Verluste gesagt worden ist, den der Jung-Arianismus durch den Tod des Aetius erlitten, das gilt in erhöhtem Maße von dem des, nach dem die jung-arianische Kirche genannt wird. Den Zusammenhalt der verstreuten Gemeinden hatten die beiden Männer gebildet, denen ihr Ansehen als Lehrer ein Patriarchat der Autorität gab. Ein Ersatz für sie in einer überragenden Persönlichkeit fand sich nicht. Damit fiel die jung-arianische Kirche dem Schicksale anheim, das allen derartigen außerstaatskirchlichen Gemeinschaften droht: sie fiel auseinander und rieb sich auf in Spaltungen.

Wie die Jung-Arianer durch die Polemik aller übrigen dogmatischen Parteien und durch die Ausnahmegesetze der Kaiser isoliert wurden, so schritten auch sie selbst zu einer energischeren Absonderung von den anderen Gruppen. Nichts scheidet die Kirchen für das gewöhnliche Bewußtsein deutlicher, als eine ausgeprägte liturgische Differenz. Die Jung-Arianer unternahmen die unerhörte Neuerung, daß sie die alte triadische Taufformel der Kirche antasteten, offenbar weil sie in ihr — gemeinsam mit ihren orthodoxen Gegnern [2]) — eine Tendenz zu dem trinitarischen Bekenntnis fanden. Entsprechend war bei ihnen der Ritus der einmaligen Untertauchung üblich [3]). Da er auch bei den gewiß nicht arianisch denkenden Skoten und Briten in Übung stand, wird man vielleicht an ältere, lokal erhaltene Sitte angeknüpft haben. Aber nun

1) Phil. 11 4 vgl. Soz. VI 27 8.
2) So z. B. „Greg. Nyss." lib. II init. (adv. Eun.).
3) Phil. 10 4. Soz. VI 26 2.

ward der archaische Brauch Schibboleth eines scharf antiorthodoxen Gedankens. Die Eunomianer vollzogen die Taufe εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου [1]) in deutlicher Anlehnung an Röm. 6 3. In der Tat führte hier eine kirchliche Partei mit Bewußtsein wider die feste Überlieferung ihrer Zeit zu dem ursprünglichen christlichen Brauch zurück. Bedenkt man aber die Motive dieser Reaktion, so ist im Eunomianismus tatsächlich von den paulinischen Gedanken nur die Formel geblieben.

Wann die Neuerung eingeführt worden ist, ist nicht ganz deutlich. Es wird uns ausdrücklich versichert, daß Eunomius selbst an der Änderung des Ritus keinen Anteil gehabt habe [2]). Unmöglich konnte ein Mann sie veranlassen, der den Satz geschrieben hat [3]): Ἡμεῖς δὲ πειθόμενοι τοῖς ἁγίοις καὶ μακαρίοις ἀνδράσιν οὔτε τῇ σεμνότητι τῶν ὀνομάτων οὔτε ἐθῶν καὶ μυστικῶν συμβόλων ἰδιότητι κυροῦσθαί φαμεν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον, τῇ δὲ τῶν δογμάτων ἀκριβείᾳ. Dem entspricht, daß weder Epiphanius noch Gregor von Nyssa in ihren Schriften gegen die Jung-Arianer der Änderung des Ritus gedenken, obwohl sie sich beide mit der Taufpraxis der Gegner beschäftigen [4]). Die Neue-

1) Phil. 10 4. Soz. VI 26 4.

2) Soz. VI 26 5 gegen 2.

3) Fragm. apol. apol. (Rettberg n. 15) bei Greg. Nyss. (1638) II 704 B.

4) Schon Epiph. h. 76 (Dind. III 452, Pet. 992) berichtet uns, bei der eunomianischen Taufe werde der Täufling umgekehrt untergetaucht, so daß die Füße herausragten, und dieses hat mit Ähnlichem Theodoret ihm nacherzählt (h. f. c. 4 3 IV 356). Wichtiger als dieser Klatsch ist die Bemerkung des Epiphanius, Eunomius habe getauft εἰς ὄνομα θεοῦ ἀκτίστου καὶ εἰς ὄνομα υἱοῦ κεκτισμένου καὶ εἰς ὄνομα πνεύματος ἁγιαστικοῦ καὶ ὑπὸ τοῦ κεκτισμένου υἱοῦ κτισθέντος. Gregor von Nyssa (vgl. die ähnliche Bemerkung Gregors von Nazianz orat. 33 17 I [1778], p. 615 CD) behauptet nach 379 (lib. XI fine, ed. Mor. II 706 C), nach Eunomius sei zu taufen nicht εἰς πατέρα τε καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, sondern εἰς δημιουργὸν καὶ κτίστην · καὶ οὐ μόνον πατέρα φησὶ τοῦ μονογενοῦς, ἀλλὰ καὶ θεόν. Die Polemiker schreiben demnach dem Eunomius eine andere dreigliedrige Taufformel zu. Doch gerade weil diese so different geschildert wird, wird sie auf Kosten antihäretischer Konsequenzmacherei zu setzen sein. Das dreigliedrige Bekenntnis der Eunomianer redet noch 383 von Vater (so die Praef.!), Sohn und Geist. Auch ist auf die Inkonzinnität des Referates Gregors aufmerksam

rung ist daher nicht vor 379 anzusetzen und schwerlich dem Eunomius zuzuschreiben.

Andererseits setzt eine gut unterrichtete Quelle ein aus dem Streit um den Taufritus hergeleitetes Schisma noch in die Zeit, da Eunomius in der Verbannung lebte [1]). Vor allem schreibt die jung-arianische Überlieferung die Änderung des Taufritus bzw. die Betonung dieser Differenz als einer bewußt dogmatischen Abweichung noch der Zeit des Eunomius zu [2]). Man wird sie in die letzten Jahre des alternden Eunomius verlegen müssen.

Selbstverständlich reagierte Staat und Kirche auf die Abänderung des Taufritus mit der Nichtanerkennung der eunomianischen Taufe. Der Staat schritt wider sie in einem Edikt vom 29. März 413 ein, das die bei einer eunomianischen Wiedertaufe Beteiligten mit einer Strafe belegte [3]). Die letztere ist dem Edikte vom 6. November 415 gemäß für Täufer und Täufling — wenn der letztere die Taufe mit Willen an sich vollziehen läßt — Verbannung [4]), zu der nach dem Gesetz vom 30. Mai 428 im Vermögensfalle noch eine Geldstrafe von 10 librae Goldes hinzutritt [5]). — Über die Stellung der Kirche orientiert uns am genauesten der can. 7 der Synode von Konstantinopel 381, der freilich viel späteren Ursprungs ist, als das Konzil [6]): die Praxis war die, daß man die Eunomianer ganz wie die Heiden behandelte, nur weil sie mit einer Untertauchung tauften.

Die Tatsache, daß die Gemeinschaft der Eunomianer den Mut fand, die geheiligte Überlieferung der Kirche an einem so festen Punkte zu durchbrechen, mag als ein Zeichen der Energie ihres

---

zu machen, das den Geist übergeht, obwohl das dritte Glied der Formel sicher als vorhanden gedacht wird. Endlich ist es kaum denkbar, daß die Eunomianer in wenigen Jahren von der alten Trias zur modifizierten, von dieser zur paulinischen Formel übergegangen sein sollten.

1) Soz. VII 17 4 sqq.

2) Phil. 10 5, nach der Akoluthie der Stücke, auf die aber hier sicher wenig zu bauen ist, da Phil. das Verhältnis des eunomianischen Kirchentums zum „arianischen“ schildert, vor Gratians Tode (25. August 383).

3) Cod. Theod. XVI 6 7: Die Strafe selbst ist wegen Verderbtheit des Textes nicht überliefert.

4) Cod. Theod. XVI 5 58.

5) Ibid. XVI 5 65.

6) Vgl. Hefele, Konziliengesch. II ² S. 26—28.

Denkens gelten. Sie ist aber auch ein Symptom der Dekadenz, sofern der dogmatische Streit in kleinlichen liturgischen Zwist versinkt. Nach den Quellen ist die Tauffrage ein gewichtiges Moment gewesen, das Spaltungen in der eunomianischen Kirche hervorgerufen hat [1]). In der Tat mochte eine so starke Abweichung von der alten Gewohnheit der Kirche lebhafte Meinungsverschiedenheiten hervorrufen, die sich nun naturgemäß in Schismen kundtaten. — Die Kunde von zwei solcher Spaltungen hat uns eine Quelle aufbehalten, die Sokrates kurz, neben ihm Sozomenos ausführlicher benutzt hat [2]).

Das erste Schisma veranlaßte ein gewisser Theophronius aus Kappadozien, ein Schüler des Eunomius, ein theologisch und philosophisch gebildeter Mann, der sich selbst literarisch betätigte [3]). Er wurde als Apostat hinausgetan und gründete eine Sondergemeinschaft.

Bald darauf entstand ein zweites Schisma zu Konstantinopel. Ein gewisser Eutychius, ein Laie, also wohl einer der doctores Eunomianorum, erregte mit seinen Aussagen den Unwillen der jung-arianischen Führer, fand aber bei Eunomius, der damals schon verbannt war, Zustimmung. Die Autorität des Eunomius bewog den Vorsteher der Gemeinde zu Konstantinopel zum Einlenken. Doch — hier sehen wir die Wirkung von dem Abscheiden des Eumonius besonders deutlich — der Tod des Eunomius hob jede Rücksicht auf: die Gemeinde schloß den Eutychius aus der Kirchengemeinschaft aus. Auch er gründete eine Sondergemeinde.

Die beiden Schismen fallen noch in die Zeit Theodosius' des Großen [4]), wohl beide schon in die Jahre der Verbannung des Eunomius [5]). Es ist die Epoche, in der sich die jung-arianische Kirche schon in relativer Selbständigkeit ihrem Meister gegenüber entwickelte und entwickeln mußte. — Im einzelnen ist über den Streit um den Taufritus nichts überliefert. Tatsache ist nur,

---

1) Socr. V 24 6. Soz. VI 26 4. VII 17 8.

2) Socr. V 24 2–6. Soz. VI 26 4. VII 17 2–8. Nic. V 36.

3) Vgl. den Bericht des lib. syn. (Mansi III 453 B sq.) über eine Synode, die ihn und Eunomius verdammt.

4) Soz. VI 26 4. 5) Soz. VII 17 7 init. mit 5 und 4 init.

daß sich der Ritus der einmaligen Taufe bei der Stammgemeinde durchgesetzt hat. Die ausscheidenden Gruppen dürfen wohl als das konservativere Element gelten. Die Haltung des Eunomius bei dem Streite des Eutychius zeigt, daß er die Stellung der Stammgemeinde nicht billigte: sie ist ein letzter Beweis dafür, daß Eunomius die Änderung des Taufritus nicht hervorgerufen hat.

Die Tauffrage war nicht der einzige Grund der Spaltung. Persönliche Differenzen pflegen bei kleineren religiösen Gemeinschaften häufig schon den Anlaß zum Schisma zu geben. Bemerkenswerter ist die Zurückstellung des Einflusses von Eunomius im Falle des Eutychius. Dazu kommt eine weitere Nachricht der freilich dem Eutychius günstig gesinnten Quelle. Das Motiv des Vorstehers der Stammgemeinde bei der Ausschließung des Eutychius findet die Quelle darin, daß jener Kleriker diesem, einem Laien, den Erfolg in der Lösung des Problems, an dem er sich selbst vergeblich versucht hatte, mißgönnte [1]). In der Tat entspricht es der Situation, in der sich die Eunomianer befanden, wenn sich hier in kleinen und gänzlich veränderten Verhältnissen der Gegensatz nochmals wiederholte, der einst in der werdenden katholischen Kirche zugunsten des Episkopats entschieden worden war, der Gegensatz zwischen dem durch Amtsqualität ausgezeichneten Klerus und den Lehrern der Kirche, die ihre Tätigkeit ihrem Wissen und ihrem Talent zu verdanken hatten. Der schulmäßige Charakter des Jung-Arianismus, das über das des Episkopats weit hinausreichende Ansehen der Meister Aetius und Eunomius und in der letzten Zeit noch die Notwendigkeit, den gehemmten Gemeindegottesdienst zum Teil durch die Pflege eunomianischen Schrifttums zu ersetzen, hatten den doctores Eunomianorum ein besonderes Ansehen gegeben. Auch Theophronius dürfen wir zu ihnen rechnen. Ja Eunomius selbst sympathisierte mit Eutychius; und die sich abzweigenden Gemeinschaften legten auch in ihrem Namen noch Wert darauf, daß sie mit Eunomius in Traditionszusammenhang ständen: *Εὐνομιοθεοφρονιανοί* und *Εὐνομιευτυχιανοί* [2]). Allein auch hier endete der Kampf mit dem Siege des Klerus.

1) Soz. VII 17 7. 2) Socr. V 24 4. 5. Vgl. dagegen Soz. VII 17 3. 4.

Endlich haben auch dogmatische Kontroversen bei der Bildung der Schismen mitgewirkt. Sokrates fand die Fragen, über die seine Quelle berichtete, so abgeschmackt, daß er sie überging [1]). So sind wir auf die kurzen Angaben des Sozomenos angewiesen [2]). Theophronius soll nach ihm gelehrt haben, daß die Gottheit, indem sie das Nichtseiende vorherwisse, das Seiende wisse und des Gewordenen sich erinnere, einen Wechsel erlebe, je nachdem, ob Zukunft, Gegenwart oder Vergangenheit das Objekt ihrer Erkenntnis ist. Bei dem Schisma des Eutychius aber hat es sich nach Sozomenos um die berühmte Streitfrage gehandelt, die die Stelle Mark. 13, 32 hervorrief; Eutychius habe sich in dem Sinne entschieden, daß der Sohn auch über den Tag des Endes Bescheid wisse.

Was wir von Theophronius' Lehre hören, ist zu wenig und zu undurchsichtig, als daß wir über den Traditionszusammenhang mit Eunomius und deshalb über die Möglichkeit ihrer Geschichtlichkeit sicher urteilen könnten. Zweifellos ist nur, daß eine solche Lehre dem Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes und damit dem Grundgedanken des eunomianischen Systems widerspricht. Dagegen ist sehr verständlich und historisch begreiflich, wie das Problem des eutychianischen Streites auf eunomianischem Boden eigentümlich verschlungen wurde. Denn wohl waren Stellen wie Mark. 13, 32 seit langem für die arianischen Parteien loci classici zum Beweise ihrer inferioristischen Christologie. Allein nun hatte ja Eunomius jedem Menschen die Möglichkeit einer absoluten Gotteserkenntnis zuerkannt. Damit war selbstverständlich gegeben, daß auch Christus völlige Gotteserkenntnis hatte. Ergab sich dann nicht die Konsequenz, daß er auch über einen so untergeordneten Punkt wie den Tag des Endes Bescheid wußte, wenn er doch die absolute Gotteserkenntnis besaß? Die affirmative Beantwortung dieser Frage war vom eunomianischen Systeme aus folgerichtig, wie denn auch Eunomius für diese Lehre eintrat. Andererseits hatten die Gegner die alte arianische Tradition und den klaren Wortlaut der Bibel für sich. So zeigt sich in der

1) V 24 6. 2) VII 17 3. 4 vgl. VI 26 4.

dogmatischen Frage die entgegengesetzte Stellung des Eunomius wie bei der des liturgischen Rituals: war er in diesem konservativ, so schreckte er in jener um der systematischen Folgerichtigkeit willen nicht vor Neuerungen zurück. Es ist ebenso begreiflich, daß ihm theologisch interessierte Laien wie Eutychius in ihrer Stellungnahme folgten, wie es verständlich ist, daß der zünftige Klerus bei Bibel und Tradition stehen blieb [1]).

Etwa ein Menschenalter später trat dann in der eunomianischen Gemeinde nochmals eine Spaltung ein [2]). Lucian, ein Schwestersohn des Eunomius und Vorsteher der Gemeinde, trennte sich von dieser und gründete eine Sondergemeinschaft, der selbst der Haß des Philostorgius die Anerkennung nicht versagen konnte, daß ihre Zahl nicht zu verachten sei. Als Motiv der Spaltung nennt Philostorgius Geldsucht und ähnliches: dieses verleumderische Urteil gestattet nur den Schluß, daß das Schisma für den Bestand der Gemeinde zu Konstantinopel von einschneidender Bedeutung war. Es ist bezeichnend für den Zustand der eunomianischen Kirche zur Zeit des Philostorgius, wenn ihr Historiker das, was er von ihrer Geschichte wußte, mit dem eben berichteten Ereignis schließen mußte.

Ein orthodoxer Kirchenhistoriker legt sich gelegentlich die Frage vor, welche Faktoren den Untergang der eunomianischen Häresie heraufgeführt hätten; er nennt außer der theodosianischen Kirchenpolitik die Theologie der Kappadozier und das Mönchtum [3]). Er hat das Richtige getroffen: man halte dem eben entrollten Bilde der führerlosen und gespaltenen jung-arianischen Kirche die Erinnerung an die Epoche entgegen, da die Koryphäen der Theologie den Traum von der Harmonie der Wissenschaft und des Glaubens träumen konnten — so sieht man, wem der Sieg zufallen mußte. Den vielen hochgebildeten Theologen, die es unternahmen,

---

1) Höchst auffällig ist das Schweigen des Phil. von diesen Spaltungen, die in seine Jugend (10 6) fallen. Daß er sie nicht gekannt, ist kaum glaublich. Hat er sie übergangen, weil er sie verschweigen wollte, oder erklärt sich der Mangel aus der ungenügenden Beschaffenheit des Textes?

2) Phil. 12 11, zwischen 408 (12 7) und 421 (12 12).

3) Soz. VI 26 10. 11. 27 8.

die rhetorische oder dialektische Bildung ihrer Zeit, die Wissenschaft des Origenes und den Glauben des Athanasius miteinander zu verbinden, vermochte die jung-arianische Kirche nur den einen Eunomius entgegenzusetzen, einen Mann, dessen wissenschaftliche Bedeutung sich schließlich in äußerst scharfsinnigen, aber innerlich hohlen Syllogismen erschöpfte. Vollends nach seinem Tode schwindet die theologische Energie des Jung-Arianismus. Von seinen uns bekannten Führern ist wahrscheinlich Theophronius, dessen *βιβλία περὶ γυμνασίας τοῦ νοῦ* dem Titel nach bekannt sind [1]), vielleicht auch Eutychius von einiger theologischer Bedeutung gewesen: aber beide wurden von der Kirche ausgeschieden. Außer ihnen ist nur Philostorgius zu nennen [2]). Dieser, der Sohn des Karterius und der Eulampion [3]), war in einem eunomianischen Vaterhause aufgewachsen; seine Heimat war Borissos in Kappadozien [4]). Als zwanzigjähriger Jüngling lernte er den Meister der Eunomianer persönlich kennen [5]) und war seitdem ein ebenso blinder wie begeisterter Anhänger des Eunomius. Eine irgendwie hervorragendere kirchliche Stellung scheint er unter den Eunomianern nicht gehabt zu haben. Was ihn dauernd wichtig macht, ist seine Kirchengeschichte, deren Bedeutung im Rahmen dieser Darlegung nicht gewürdigt werden kann. Doch hat er auch ein apologetisches Werk geschrieben: *Κατὰ Πορφυρίου ὑπὲρ Χριστιανῶν* [6]) und in einem Enkomium seinem Lehrer Eunomius ein Denkmal gesetzt [7]). Vor zirka 425 kann er nicht gestorben sein.

Was endlich die Kappadozier und die siegende Kirche auszeichnete, war die enge Verbindung der wissenschaftlichen Theologie mit den höchsten Anforderungen der sittlich-religiösen Leistung, d. h. mit der mönchischen Askese. Die Gründungsgeschichte des Jung-Arianismus kennt im Grunde — wenn Philostorgius auch von manchen anderen Wundertätern zu berichten weiß [8]) — nur

1) Socr. V 24 2 = Soz. VII 17 2.

2) Ob der Arzt gleichen Namens, den Phil. 8 10 erwähnt, mit ihm verwandt ist, steht dahin.

3) Vales. z. St. 4) 9 9. 5) 10 6 p. 588 A.

6) Phil. 10 10, doch vgl. auch 8 14. 7) Phil. 3 21.

8) 9 1 mit 8 2 fine.

einen Heiligen, Theophilus den Äthiopen. Von eunomianischen Mönchsklöstern oder Asketenverbänden hören wir vollends nichts. Auch für die spätere Epoche des Jung-Arianismus ist uns nur ein Eunomianer bezeugt, der selbst mönchisch lebte: ein gewisser Eudoxius [1]). Freilich kann man mit Sicherheit von ihm nur sagen, daß er nicht nur am Mittwoch und Freitag vollständig fastete (sich also nicht mit Verzicht auf Fleischgenuß begnügte), sondern daß er auch noch eine ganz besondere Fastenleistung fertig brachte, über die wir infolge eines Textbruches in der Quelle nicht unterrichtet sind. Eudoxius scheint sich in der kirchlichen Organisation der Eunomianer großen Ansehens erfreut zu haben: er war um 390 Presbyter [2]) und muß wahrscheinlich auch mit dem Eudoxius identifiziert werden, der um 415 als Vorsteher der konstantinopolitanischen Gemeinde starb [3]). Es erhellt, daß die Jung-Arianer auch im Punkte der Askese hinter den Orthodoxen zurückstanden; diese aber war damals der naturgemäße Ausdruck christlicher Frömmigkeit.

In diesen Zusammenhang gehört die Notiz des Hieronymus [4]), die Jung-Arianer lehnten, wie später Vigilantius, den Heiligen- und Reliquienkult ab. Freilich erweckt die Begründung, die Hieronymus der Kritik der Eunomianer unterschiebt: omnes enim sectatores eius [scil.: Eunomii] basilicas apostolorum et martyrum non ingrediuntur, ut scilicet mortuum adorent Eunomium [5]), da sie offenbare Verleumdung ist, kein gutes Zutrauen zu der Zuverlässigkeit dieser Nachricht. Allein da auch ein von Hieronymus örtlich und persönlich weit entfernter Polemiker aufklärerische Stimmungen gegenüber dem Märtyrerkult bei den Eunomianern voraussetzt [6]), wird die Notiz einen historischen Kern enthalten.

1) Phil. 10 1 2.

2) Zwischen 388 [10 8] und 392 [11 1] (vgl. Ranke S. 199 Anm. 2).

3) Phil. 12 1 1, vielleicht der Nachfolger des Anonymus von Soz. VII 17 7.

4) Ca. Vigil. 8. (Vall. II 395, MSL 23, 346 sq.). Nach ihm Gennad. Massil. lib. de eccl. dogm. (1614) c. 73 p. 38 sq.

5) Hier. l. c. 347 A.

6) Asterius von Amasea (MSG 40, besonders 321 D, 324 D, 332 C orat. 10).

8.

Aus dem Wenigen, das wir von der jung-arianischen Kirche wissen, geht eins mit Deutlichkeit hervor: die jung-arianische Kirche ist die Schöpfung zweier Männer, die sie nicht lange überlebt hat. Nicht nur die Dogmatik der beiden ist für sie absolut maßgebend geworden. Die unbedingte persönliche Autorität, die ihnen zugeschrieben wurde, war das Einheitsband der Gemeinden. Diese Autorität beruhte vor allem auf dem Ansehen, das der Lehrer in seinem Schülerkreise genießt. Sie war um so fester begründet, weil sie zugleich auf dem Eindruck des Charakters der beiden beruhte. Somit charakterisieren wir die Kirche, wenn wir uns die Gestalten der beiden Führer vor Augen halten.

Philostorgius hat mit der Lebhaftigkeit und der inneren Beteiligung des Schülers den Eindruck wiedergegeben, den er als junger Mensch von Eunomius durch eine persönliche Begegnung mit ihm erhielt [1]). Er fand an seinem Äußeren Gefallen, wiewohl weiße Hautflecken seinem Meister das Gesicht verunzierten [2]). Eunomius hatte eine schnarrende Stimme, aber das hinderte nicht, daß dem Schüler die Worte, die seinem Munde entflossen, Perlen vergleichbar schienen. Man sieht: Eunomius war ein häßlicher Mensch, aber dieser unästhetische Eindruck wurde durch seine geistige Bedeutung paralysiert. Ein wirkliches Charakterbild von seinem Meister zu entwerfen, ist Philostorgius nicht imstande: er sagt einfach, Eunomius sei unvergleichlich an Einsicht und Tugend.

Die Spärlichkeit des Materials verbietet uns, eine eingehende Charakteristik zu versuchen. Wir müssen uns auf die markanten Züge beschränken, die uns in der Geschichte und den Schriften der beiden Männer entgegentreten. Die augenfälligste Tugend der

1) Phil. 10 6 p. 588. Vgl. auch 8 18.

2) Die Tradition, daß Eunomius aussätzig gewesen sei, geht auf wohl nur halb ernsthaft gemeinte, jedenfalls unrichtige Bemerkungen bei Hieron. in Isai. lib. 18, cap. 65 4. 5, Vall. IV 775, MSL 24, 633 B und Rufin. h. e. I 25 zurück. Auch die bildlich gemeinte Stelle Greg. Nyss. Mor. II 307 B wird fälschlich herangezogen. Der einfache Schluß ist: Eunomius leprosus, quia haereticus. Vgl. die ausgezeichnete Kritik von S. Basnage, Annales II 861 (360 14).

beiden — denn auch ihre Charaktere erscheinen ähnlich — ist ihre brennende Liebe zur Wahrheit. Sie reißt sie aus den kümmerlichen Verhältnissen ihres Elternhauses heraus. Sie bewährt sich in den Nöten und Leiden, die die Kirchenpolitik des Konstantius über sie bringt. Sie stärkt ihnen immer wieder das Rückgrat der höfischen Geschmeidigkeit des Eudoxius gegenüber. Sie treibt sie zu ihrer Kirchengründung. Sie bewirkt es, daß sie neben ganz wenigen unbeugsamen Vertretern der äußersten Rechten fast die einzigen Theologen geblieben sind, die auch in der Zeit des Konstantius um ihrer Überzeugung willen auf die Gunst des Hofes und ein ehrenreiches Leben verzichteten. Sie gibt dem Eunomius den Mut, in hoffnungsloser Zeit ein tapferes Bekenntnis vor dem Kaiser abzulegen. Diese Überzeugungstreue hat auch bei den Jung-Arianern stark nachgewirkt. Nicht nur daß die paränetischen Ausführungen ihrer Führer, die erhalten sind, alle auf diesen Ton gestimmt sind, daß die Wahrheit nicht verleugnet und für äußeren Gewinn dahingegeben werde. Die Führer der anfänglichen Bewegung sind tatsächlich seit dem Protest der Bischöfe zu Konstantinopel ihrer Überzeugung treu geblieben. Für die spätere Zeit aber gilt: wer Eunomianer war, der mußte — mochte die Durchführung der kaiserlichen Edikte noch so laß sein — darauf gefaßt sein, um seiner Überzeugung willen an seinem Vermögen und an seiner bürgerlichen Stellung empfindlich geschädigt zu werden. Charakteristisch für die Energie, mit der mit den Gedanken des eigenen Bekennens Ernst gemacht wurde, ist die Kirchengeschichte des Philostorgius: seine ganze Geschichtsbetrachtung, die darauf hinausläuft, daß alle Erscheinungen der Historie streng nach dem Maße eunomianischer Dogmatik abgemessen werden, und die daher fast der gesamten bisherigen Geschichte kritisch gegenübersteht, ist ein Beweis für die unbedingte Sicherheit seiner Überzeugung und die subjektive Wahrhaftigkeit seines Urteils.

Diese Überzeugungstreue ist nun aber von der des Athanasius stark verschieden. Es ist das unbedingte wissenschaftliche Wahrheitsinteresse, das Aetius und Eunomius in erster Linie leitete. Bei Athanasius erwächst die Kraft seiner Unbeugsamkeit aus dem Siegesbewußtsein des Glaubens, der sich von dem Christus,

dessen Homousie er verteidigt, erlöst weiß. Aetius und Eunomius vertreten die Souveränität der menschlichen Vernunft, die selbst das Wesen Gottes vollkommen erkennen kann. Wandte sich die Mysterienreligion, zu der das Christentum der Orthodoxie lebhaft tendierte, vor allem an das fromme Gefühl, so trat dieses bei den Jung-Arianern gänzlich zurück hinter der klaren und nüchternen Arbeit des Verstandes. Für sie besteht das Christentum, d. h. das Wertvollste, das sie kennen, in einer Kette von Schlüssen über das Ungezeugte und das Gezeugte, die mit großem Scharfsinn gezogen werden. Wie stark das verständige Moment das des Gefühls verschlingt, zeigt der Schlußwunsch des aetianischen Syntagma, auf dessen Ähnlichkeit mit anderen Erzeugnissen rationalistischer Frömmigkeit bereits Harnack aufmerksam gemacht hat: „Gott, dem die Autogennesie (absolute Aseität) zukommt und der von seinem Gesandten Jesus Christus der allein wahre Gott genannt worden ist, von ihm, der wirklich vor den Zeiten existierte und wirklich eine gezeugte Hypostase ist, der erhalte euch — Männer wie Frauen — gesund von der Gottlosigkeit in Christo Jesu, unserem Herrn, durch den dem Vater alle Ehre zuteil wird, jetzt und immerdar und bis in die Ewigkeit [1])."

Die völlige Einseitigkeit ihres Intellektualismus prägt sich aus nicht nur in einer gänzlichen Verödung der Religion, sondern auch in einer merkwürdigen Engigkeit des sittlichen Lebensideals. Was wir von ethischen Anweisungen haben — es ist wenig genug —, stellt wohl die Verantwortlichkeit des einzelnen vor dem Gerichte Gottes mit großem Ernste heraus. Aber detailliert laufen sie doch immer wieder darauf hinaus, daß die rechte Lehre überzeugungsgemäß mutig vertreten werde. Bei diesen in mancher Beziehung konsequentesten Rationalisten — denn die Lehre von der absoluten Erkennbarkeit der göttlichen Substanz für jede menschliche Vernunft ist in dieser Schärfe wohl in der christlichen Kirche nicht wiederholt worden — stellen sich daher alle Mängel ein, die wir bei dem Rationalismus aller Zeiten beobachten: ein bedeutender Mangel an Verständnis für die Religiosität anderer

1) Vgl. oben S. 238, Anm. 3. Pet. 930 CD.

und ein in eigensinnige Rechthaberei und törichten Stolz ausartendes Selbstbewußtsein von der absoluten Richtigkeit ihrer Überzeugung. In diesem Punkte scheint Eunomius etwas maßvoller als Aetius gewesen zu sein. Wie sehr sich der Mangel der beiden Männer auf ihre Kirche vererbt hat, zeigen die Urteile des Philostorgius über Theologen anderer Richtungen, die in starrsinniger Engherzigkeit geradezu exzellieren.

Zum Schlusse darf noch ein Moment nicht vergessen werden, das uns die jung-arianischen Theologen sympathisch erscheinen läßt. Es ist das Pietätsverhältnis, das zwischen Eunomius und Aetius, Philostorgius und Eunomius deutlich am Tage liegt und in ähnlicher Weise von den vielen gilt, denen Aetius und Eunomius „alles waren". Eunomius hat den Aetius als seinen unbesieglichen und vielberühmten Lehrer gepriesen [1]), und Philostorgius wird warm, wenn er von seiner Begegnung mit dem Meister erzählen kann, dem er ein Enkomium geschrieben. Wichtiger als diese Worte ist die Tatsache, daß die jung-arianischen Theologen in den Verhandlungen mit Eudoxius stets als conditio sine qua non die persönliche Rehabilitation des Aetius forderten. Die Preisgabe dieses Mannes hätte ihnen die Einigung sehr erleichtert, die ihnen viele äußere Vorteile versprach; und sie hätten durch sie durchaus nicht ihre Überzeugung zu verleugnen brauchen. Indem sie auf solche Winkelzüge nicht eingingen, zeigten sie die treue Anhänglichkeit an den Meister, die ausgeprägte theologische Schulen zu verbinden pflegt. Das natürliche Korrelat dieser Verehrung für den Lehrer ist der Parteigeist, den in der eigenen Gruppe nur Gutes, in der anderen nur Schlechtes sieht. Auch für diese enge Anschauung bietet die Kirchengeschichte des Philostorgius eine Fülle von Beispielen.

---

1) MSG 45, 256 D, vgl. Greg. Nyss. ibid. 264 D.

2.

Zur Synode von Sardica.

Von

Professor D. Friedrich Loofs in Halle.

Nicht für eine darstellende Behandlung der Synode von Sardica erbitte ich die Aufmerksamkeit der Leser. Mir liegt vielmehr daran, im methodischen Interesse und in Rücksicht auf neuere Arbeiten ein Zwiefaches auszuführen, das nicht nur für die Synode von Sardica, sondern vielfach auch sonst für das 4. Jahrhundert von Bedeutung ist, aber gerade an der Synode von Sardica sich besonders deutlich demonstrieren läßt. Ich kann hier im voraus dies Zwiefache nur in die sehr allgemein und selbstverständlich klingende Doppelthese zusammenfassen: man soll unser Quellenmaterial nicht überschätzen, es aber auch nicht für geringwertiger halten, als es ist.

Seit langer Zeit haben wir für die Synode von Sardica oder genauer: für die beiden Synoden von Sardica, die der wesentlich okzidentalischen Homousianer und die der orientalischen Eusebianer, bei Mansi im 3. und ergänzungsweise im 6. Bande elf einzelne Urkunden. Nur vier dieser Stücke — es sind solche, die sich auf die orthodoxe Synode beziehen — sind mehrfach überliefert. Es sind:

1) die Epistula encyclica der Synode, die in verschiedener Vollständigkeit griechisch erhalten ist bei Athanasius und bei Theodoret, lateinisch — wohl in beiden Fällen übersetzt — in den Fragmenten des Hilarius und in der kirchenrechtlichen Sammlung des Cod. 60 der Kapitelbibliothek in Verona, die auf einen uns unbekannten Theodosius diaconus zurückgeht;

2) der in den Fragmenten des Hilarius und in mehreren Kanonessammlungen auf uns gekommene Synodalbrief an Bischof Julius von Rom;

3) die in zahlreichen lateinischen und griechischen, sowie in syrischen Handschriften kichenrechtlicher Art überlieferten Kanones;

4) die Nomina episcoporum bei Athanasius, in den Fragmenten des Hilarius und in verschiedenen Kanonessammlungen.

Von dem übrigen Material bei Mansi sind Nr. 5, ein Synodalbrief an die Alexandriner, und Nr. 6, ein Synodalbrief an die ägyptischen Bischöfe, nur durch Athanasius uns aufbewahrt.

Die übrigen vier Nummern, die sich noch auf das homousianische Konzil beziehen, bietet neben der Epistula encyclica, die auch er enthält, der erwähnte Cod. Veronensis. Es sind:

Nr. 7 ein kurzer Brief des Hosius und Protogenes an Julius von Rom,

Nr. 8 ein Brief der Synode an die Gemeinden der Mareotis,

Nr. 9 ein Brief des Athanasius an dieselben, und

Nr. 10 ein Brief des Athanasius an die Priester und Diakonen in Alexandria.

Endlich ist als Nr. 11 eine Urkunde des eusebianischen Konzils zu nennen: die in den Fragmenten des Hilarius erhaltene Epistula encyclica nebst dem Glaubensbekenntnis, in das sie ausläuft. Letzteres allein ist auch sonst überliefert.

Die Quellen, die außer diesem urkundlichen Material schon seit langer Zeit der Forschung zur Verfügung stehen — die Werke des Athanasius einschließlich seiner Festbriefe, der sogenannte Vorbericht zu diesen Festbriefen, die im Cod. Veronensis enthaltene sogenannte Historia acephala Athanasii und die Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts —, bedürfen detaillierterer Erwähnung hier nicht.

Neues Material hat zunächst der Cod. Veronensis geliefert: Burn (Journal of theological studies II, 106) hat im Jahre 1900 den „Symbolus sanctae synodi Sardicensis" publiziert, der in der Handschrift direkt auf die Historia acephala folgt; Ed. Schwartz hat 1905 („Christliche und jüdische Ostertafeln", Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen VIII. Nr. 6) die dem Glaubensbekenntnis der Eusebianer angehängte Ostertafel mit der zu ihr gehörigen Vorbemerkung veröffentlicht und schon ein Jahr früher die These vertreten, daß neben anderem alles sardicensische Material des Cod. Veronensis samt der Historia acephala und einer längst publi-

zierten aber wenig geachteten Notiz über Zeit und Veranlassung der Synode von Sardica einer apologetisch-polemischen Schrift entstamme, die 367/8 von einem Athanasianer in Alexandria verfaßt sei (Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1904, S. 357—391).

Sodann hat im Jahre 1907 der gelehrte Benediktiner Wilmart in Farnborough (Revue Bénédictine 1907, April und Juli) meines Erachtens erwiesen, daß der Brief an Konstantius, der die längst rätselhafte Schrift des Hilarius „ad Constantium liber primus" eröffnet, zu den sardicensischen Dokumenten gehört.

Eine sehr bedeutsame Erweiterung unseres Quellenmaterials stellen diese drei neuen Publikationen nicht dar. Daß die Zukunft auf diesem Gebiete noch große Entdeckungen bringen wird, ist unwahrscheinlich. Zwar ist die von Sokrates und in noch höherem Maße von Sozomenos benutzte *Συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν* des Mazedonianers Sabinos von Heraklea im Kloster Iwiron auf dem Athos noch in einem Handschriftenkatalog des 17. Jahrhunderts nachgewiesen (Phil. Meyer, Zeitschrift für Kirchengeschichte XI, 156). Aber die Hoffnung auf ein Wiedergefundenwerden der Sammlung des Sabinos ist dennoch sehr gering. Und eine vollkommenere Erschließung des kanonistischen Materials wird unsere Kenntnis nur im Detail vertiefen.

Wir werden uns also mit unserem Material einrichten müssen. Und in bezug auf dies Einrichten kann man meines Erachtens an der Synode von Sardica zunächst dies lernen, daß wir den Wert unseres Materials nicht überschätzen dürfen. Wir haben keine Akten; unsere Quellen sind zweitens überaus lückenhaft und vielfach sehr mangelhaft; und drittens sind sie zumeist in einem Grade parteiisch, der noch nicht genügend anerkannt ist.

Wir haben keine Akten — wie nicht von Sardica, so von keiner einzigen Synode des 4. Jahrhunderts. Es haben Akten, d. h. eigentliche Verhandlungsprotokolle, von mehreren Synoden des 4. Jahrhunderts existiert. Von der Synode zu Seleucia (359) wissen wir (vgl. Socr. II, 39, 7), daß man „unter amtlicher Protokollführung" (*ἐπὶ δημοσίων ὑπομνημάτων*) verhandelte; Stenographen (*ὀξύγραφοι*) zeichneten auf, was ein jeder sagte.

Sabinos hatte dies Protokoll in seine Sammlung aufgenommen; Sokrates konnte seine Leser darauf verweisen. Auch die Synode von Tyrus (335) hat dem Kaiser offizielle Akten (*πεπραγμένα*) eingereicht, oder wenigstens ihm genau über ihre Verhandlungen berichtet. Daß Sozomenos (II, 25) durch Vermittlung des Sabinos diese Akten benutzt hat, ist schon von Batiffol (Byzant. Zeitsch. VII, 271) betont. — In bezug auf die Synode von Sardica muß unterschieden werden zwischen der Synode der Orientalen und der der Okzidentalen. Ersterer wohnten, wie in Tyrus, kaiserliche Beamte bei. Daß sie, diese Synode der Orientalen, *ἐπὶ δημοσίων ὑπομνημάτων* verhandelte, ist daher sehr wohl möglich. Jedenfalls hat Sabinos in seiner *Συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν* Aktenmaterial auch für diese Synode zusammengestellt. Wir haben weder die Akten, noch die Zusammenstellung des Sabinos. Aber kein Geübter kann den Bericht des Sozomenos lesen, ohne zu erkennen, daß er auch hier den Sabinos sorgfältig benutzt hat. — Die orthodoxe Synode hat an Julius von Rom Schriftstücke (chartas) gesandt, die alles (universa) enthielten, quae gesta sunt, quae acta, quae constituta (Mansi III, 49 B). Doch sind wir nicht genötigt, hierbei an mehr als an die Synodalbriefe zu denken. Daß die Synode ein Protokoll hat führen lassen, ist mir aus verschiedenen Gründen nicht wahrscheinlich. Und daß Sabinos die Akten auch der orthodoxen Synode zusammengestellt hat, bezweifle ich. Jedenfalls ist's eine gänzlich unbeweisbare Hypothese, daß der Bericht des Sokrates über das orthodoxe Konzil auf der Aktensammlung des Sabinos ruhe (gegen F. Geppert, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates, Leipzig 1898, S. 91). Für das orthodoxe Konzil sind uns Akten also ganz unerreichbar; für die orientalische Synode haben wir höchstens eine sehr blasse Erinnerung an Akten bei Sozomenos. Wer das bedenkt, wird unser Quellenmaterial nicht überschätzen. Denn daß vereinzelte Urkunden, selbst wenn sie reichhaltig sind, den Verlauf der Dinge nur unvollständig erkennen lassen, bedarf keiner Erläuterung.

Und hier ist das Urkundenmaterial nicht reichhaltig, sondern dürftig. Der Zufall und das Parteiinteresse der Homousianer

haben uns erhalten, was wir besitzen. Ja, selbst in Dingen, die mit den Parteifragen in keinem Zusammenhange stehen, verrät sich die Dürftigkeit unseres Uurkundenmaterials. Hat nicht nur eine gelegentliche Notiz in den Festbriefen des Athanasius und in dem Vorbericht uns verraten, daß die orthodoxe Synode über die Termine des Osterfestes verhandelte? Haben wir nicht erst vor drei Jahren durch Schwartz' Publikation aus dem Cod. Veronensis erfahren, daß auch die Orientalen mit dieser Frage sich beschäftigt haben? Dürftig und mangelhaft sind auch die Berichte, die uns zur Verfügung stehen. Athanasius hat sehr wenig von dem verraten, was er wußte; Rufin erwähnt die Synode von Sardica gar nicht; ob Philostorgius sie behandelt hat, lassen unsere Exzerpte nicht erkennen; Theodoret begnügt sich damit, die Epistula encyclica mitzuteilen; Sokrates und Sozomenos geben mehr, aber in bezug auf die orthodoxe Synode kannten sie nicht einmal alles Material, das wir haben, und ihre falsche Datierung der Synode — auf 347 — hat ein Verständnis des genetischen Zusammenhangs ihnen ganz unmöglich gemacht. Ganz besonders mangelhaft ist Sokrates über die orientalische Synode unterrichtet: er sagt ihr nach, sie hätte in Philippopel getagt, das ὁμοούσιος verurteilt und das ἀνόμοιος vertreten. Daß die beiden letzteren Angaben gänzlich irrig sind, ist, da das Bekenntnis der Synodalen uns erhalten ist, urkundlich erweislich. Die erstere Angabe — daß die eusebianische Synode in Philippopel tagte — erfreut sich noch immer fast allgemeiner Anerkennung. Aber nur unberechtigte Überschätzung des Sokratesberichts erklärt dies. Der Synodalbrief der Orientalen ist von Sardica datiert; der „Synode von Sardica" schrieb man in Afrika zu Augustins Zeit ihn zu (Aug. ep. 44, 6 ed. Migne II, 176; contra Cresconium 3, 34, 38 und 4, 44, 52. IX, 516 und 576); Sozomenos hat die Nachricht des Sokrates nicht übernommen, weil er an Sabinos eine bessere Quelle hatte; er berichtet vielmehr, die Orientalen hätten zunächst von Philippopel aus mit den schon in Sardica versammelten Okzidentalen verhandelt, dann in Sardica diese schriftlichen Verhandlungen fortgesetzt, — dabei habe man sich nur immer mehr gegenseitig erbost und schließlich habe man — eben in

Sardica — getrennte Versammlungen gehalten. Selbst der Synodalbrief der Okzidentalen bestätigt dies. Er sagt, die Eusebianer hätten auf dem Wege nach Sardica an verschiedenen Orten synodale Beratungen gepflogen und Verabredungen getroffen, so daß sie, als sie nach Sardica gekommen seien, entschlossen gewesen wären, nicht vor Gericht zu erscheinen. Sie hätten nur anstandshalber ihre Anwesenheit in Sardica bekundet, hätten alle in einem Hause gewohnt und seien dann „entflohen". Auch der Vorbericht der Festbriefe zeugt nicht für den Bericht des Sokrates. Die lateinische Übersetzung spricht freilich von einem „synodum cogere" in Philippopel. Aber sie ist ganz willkürlich: der syrische Text sagt nichts derart. Larsows Übersetzung: „In diesem Jahre war die Synode zu Sardica. Als die Arianer dies erlangt hatten, gingen sie nach Philippopel. Philagrius nämlich hatte ihnen dies dort geraten" ist richtiger, aber unverständlich. Der Text scheint nicht intakt zu sein. Wörtlich übersetzt lautet er: „Es war in diesem Jahre die Synode [die] in Sardica. Und als erreicht hatten die Arianer, gingen sie ab nach Philippopel; denn Philagrius hatte ihnen dies dort geraten." Ist zu dem „erreicht (oder: begriffen) hatten" (Afel von d^erek = κατέλαβον) mit Larsow ein „dies" zu ergänzen, so ist vorher eine Lücke anzunehmen, die Stelle daher so nicht verwertbar. Ist — was nach Verwendung des Wortes in der Bibel nicht unmöglich erscheint — „Sardica" oder etwas Ähnliches zu ergänzen, so sagt sie nichts, das dem, der die orthodoxe Epistula encyclica und Sozomenos kennt, auffallen könnte. Denn daß die Orientalen, von Philippopel, nach Sardica gekommen, auch über Philippopel abzogen, ist, da Philippopel an ihrer Heerstraße lag, sehr natürlich.

Durch weitere Beispiele die Dürftigkeit unseres Quellenmaterials zu belegen, wird unnötig sein. Kein Unterrichteter wird sie bestreiten. Nicht so anerkannt ist das dritte, das ich betonen wollte: daß unsere Urkunden und Berichte in unglaublichem Maße parteiisch sind. Von dem Synodalschreiben der Orientalen — ja von dem ist's oft schon gesagt! Aber daß die orthodoxen Urkunden und Berichte noch parteiischer sind, werden viele nicht zugeben wollen. Und doch ist's zweifellos.

Nur an einem Doppelten will ich das illustrieren. Die in Sardica wie vorher in Rom von den Okzidentalen zurückgewiesenen Anklagen der Eusebianer gegen Athanasius waren zum guten Teil dieselben, die schon 335 in Tyrus erhoben waren.

Was man in Tyrus geltend machte, wissen wir recht genau. Es waren nicht die Anklagen, von denen Rufin nach der Lokaltradition in Tyrus allein zu erzählen weiß und deren erbärmliches Zuschandenwerden er mit Behagen berichtet. Denn von diesen beiden Anklagen ist die eine — Athanasius habe eine Jungfrau, die ihn gastlich aufgenommen habe, vergewaltigt — nur ein Legendenprodukt: Philostorgius erzählt dasselbe als Intrige der Athanasianer gegen Euseb von Nikomedien. Und die zweite Anklage — Athanasius habe den meletianischen Bischof (Rufin sagt: seinen eigenen früheren Lektor) Arsenius getötet, ihm die Hand abgeschlagen und treibe mit der abgehauenen Hand, die als corpus delicti zur Stelle gewesen sei, Zauberei —, diese zweite Anklage ist erstens legendarisch aufgeputzt: die abgehauene Hand kennt noch die Synode von Sardica nicht, Athanasius (Ap. c. Ar. 63) gedenkt ihrer einige Jahre nach Sardica nur mit einem „man sagt, sie trugen eine Hand umher", und zweitens — das ist das Wichtigste — hat diese Sache in Tyrus gar keine Rolle mehr gespielt, so allgemein man auch das Gegenteil annimmt. Schon aus Athanasius ist das ersichtlich. Schon längere Zeit vor der Synode von Tyrus war erwiesen, daß Arsenius lebe; in Tyrus hatte Bischof Paulus ihn rekognosziert (vgl. Athan. ap. c. Ar. 65). Auf den Bericht des Athanasius hatte dann Konstantin in einem Briefe, der nur geraume Zeit vor der Synode von Tyrus möglich ist, seine Entrüstung über die Plumpheit der Verleumdung ausgesprochen (Athan. ap. c. Ar. 68). — Vollends deutlich wird, was ich behaupte, aus Sozomenos. Der berichtet zunächst (II, 25) getreulich nach Sabinos über die wirklich in Tyrus erhobenen Anklagen. Dann aber erinnert er sich an die Arseniussache und die Dirnengeschichte, die er aus Rufinus kannte. Diese schönen Geschichten konnte er sich nicht entgehen lassen. Er erzählt sie bis zum fröhlichen Ende und fährt dann mit großer Naivität fort, von diesen beiden Anklagen fände sich die eine, die Dirnen-

geschichte, gar nicht in den Akten, wohl weil man diese häßliche und lächerliche Sache mit der Synode nicht habe in Verbindung bringen wollen; in bezug auf die zweite Sache (Arsenius) habe es zur Entschuldigung für die Ankläger genügt (ἤρκεσεν εἰς ἀπολογίαν τοῖς κατηγόροις), zu sagen, ein athanasianischer Bischof Plusianus habe auf Befehl des Athanasius das Haus des Arsenius angezündet, Arsenius sei durchs Fenster entkommen und längere Zeit verschwunden gewesen, sodaß sein Tod für wahrscheinlich habe gehalten werden müssen. Man sieht hier: die Sache Arsenius war zur Zeit der Synode von Tyrus gänzlich erledigt; und zwar so völlig, daß die Ankläger des Athanasius sich genötigt sahen, ihre ad absurdum geführte Anklage begreiflich und entschuldbar zu machen.

Es haben denn auch in Sardica die Eusebianer die Sache Arsenius nicht mehr erwähnt. Daß man dem Athanasius „Gewalttätigkeit, Mordtaten, ja die Vernichtung (internecio) von Bischöfen" schuld gab, hatte allgemeineren Sinn.

Was in Tyrus die Hauptanklage, oder wenigstens eine der Hauptanklagen war, sieht man selbst aus Athanasius' „Apologie gegen die Arianer". Athanasius, so hieß es, habe einen seiner Presbyter, Makarius, in das Haus eines meletianischen Presbyters Ischyras gesandt und durch diesen seinen Presbyter den Abendmahlskelch des Ischyras zerbrechen lassen. Auch das verrät sich bei Athanasius, daß die Anklage des tatsächlichen Hintergrundes nicht entbehrte. Denn die Gegenargumente des Athanasius sind sehr schwächlich. Das eine, Ischyras sei krank gewesen, habe also nicht die Eucharistie feiern können, beweist, wenn es richtig ist, nur dies, daß der Kelch nicht während einer eucharistischen Feier zerbrochen ist. Und das zweite Argument, Ischyras sei kein Priester gewesen, habe also keinen heiligen Kelch im Hause gehabt, erweckt erstens den Verdacht, daß in der Tat ein Kelch oder etwas Derartiges zerbrochen ist — ich halte das (auch nach Epiphanius haer. 68 p. 723 A) für sicher —, und zweitens ist es unwahrhaftig, denn daß Ischyras, wenn auch kein von Athanasius anerkannter, so doch ein von Kolluthus geweihter Priester war wußte man in der Mareotis ganz genau (Athan. apol. 76). —

Man erkennt auch aus einer bei Athanasius erhaltenen gelegentlichen Notiz, daß selbst der dem Athanasius gewogene Bischof Alexander von Thessalonich auf die Seite der Gegner des Athanasius sich hatte hinüberziehen lassen, nachdem die von der Synode in Tyrus nach der Mareotis geschickte Untersuchungskommission zurückgekehrt war (vgl. Athan. apol. 16 mit 80f.) —

Noch deutlicher als bei Athanasius sieht man bei Sozomenos den Ernst der an den Namen des Ischyras sich anknüpfenden Anklagen gegen Athanasius. Nicht nur um die Kelchgeschichte handelte es sich in Tyrus. Man warf dem Athanasius auch vor, er habe den Ischyras oft gefangengehalten, ihn bei dem Präfekten verleumdet und ins Gefängnis gebracht. Und die Ischyrassache war nicht die einzige Anklage, die man in Tyrus erhob. Einen Bischof Kallinikus von Pelusium, so hieß es, habe Athanasius abgesetzt, weil er nicht mit ihm Gemeinschaft halten wollte, ehe er sich von der Anklage wegen des Abendmahlskelchs gereinigt habe; einem Unwürdigen habe er die Kirche von Pelusium übergeben, den Kallinikus aber habe er in militärischen Gewahrsam bringen, Mißhandlungen und richterliche Verurteilung ihn erfahren lassen. Fünf andere meletianische Bischöfe beschuldigten in Tyrus den Athanasius, daß er sie habe prügeln lassen. Das alles hat Sozomenos zweifellos aus den Akten. Daß die Anklagen so lauteten, ist sicher. Und diese Anklagen kehrten in Sardica wieder. Hinzu kam, daß dem Athanasius die Greuelszenen schuld gegeben wurden, die den Einzug seines Gegenbischofs Gregor am 23. März 339 begleitet hatten, von Athanasius auch nicht geleugnet, aber dem Gregor in die Schuhe geschoben wurden.

Wenn man dies reichliche Register von Anklagen übersieht und sich dann zu der Epistula encyclica der Okzidentalen wendet, so muß man staunen über das, was man liest und nicht liest. Die längst erledigte Sache Arsenius muß wieder ihren Dienst tun, zu zeigen, welch bodenlose Verleumdungen die Gegner erfinden! An der Kelchzertrümmerung, so heißt es, sei nichts Wahres, denn Ischyras habe gar nicht die Eucharistie gefeiert, als Makarius zu ihm kam, er sei auch gar kein Priester gewesen, Bücher seien auch nicht verbrannt. Das sind lediglich die apologetischen Argu-

mente des Athanasius zu der Kelchangelegenheit. — Von allen anderen Klagen altum silentium! Die Epistula encyclica ist ein unwahrhaftiges Parteischreiben, das Stimmung machen soll, aber nicht geeignet ist, über die Geschehnisse uns glaubwürdig zu unterrichten.

Und ein zweites Beispiel! Die Orientalen sagen in ihrer Epistula encyclica, sie hätten erklärt, an den Verhandlungen nicht teilnehmen zu können, wenn und solange die von ihnen abgesetzten Bischöfe Athanasius, Marcell und Asklepas von den Gegnern als bereits rehabilitiert, zur Kirchengemeinschaft und zu Sitz und Stimme in der Synode zugelassen würden. Sie erklären weiter, sie hätten proponiert, man solle eine neue Gesandtschaft nach der Mareotis schicken: die fünf Überlebenden der Untersuchungskommission von Tyrus und ebenso viele von der Gegenseite; die fünf, denen die Untersuchung unrecht gäbe, sollten ohne alle Weigerung und Appellationsmöglichkeit abgesetzt werden. Das erste ist nicht nur begreiflich, sondern wird auch durch zwei orthodoxe Synodalbriefe (Mansi III, 52 E) bestätigt; überdies ist es eine sehr berechtigte Forderung. Das zweite können wir nicht kontrollieren; aber der Vorschlag ist plausibel, mag also geschichtlich sein. Die Epistula encyclica der Okzidentalen schweigt von beidem gänzlich. Sie sagt nur, die Orientalen hätten nicht kommen wollen, weil sie ihrer Schandtaten überführt zu werden fürchteten. — Kann man bei solcher Partei-Unwahrhaftigkeit den Quellen trauen? Nur dann, wenn man sie kontrollieren kann! Andernfalls muß man auf Unwahrhaftigkeiten gefaßt sein. Wir dürfen unsere Quellen nicht überschätzen.

Aber wir sollen sie auch nicht für geringwertiger halten, als sie sind. Zweierlei möchte ich in dieser Hinsicht betonen: wir dürfen nicht voreilig mit Unechtheitserklärungen kommen und unsere Quellen nicht für gar zu ergänzungsbedürftig halten.

Daß man nicht selten versucht ist, Urkunden des erregten arianischen Streites für unecht zu halten, ist begreiflich. Die Orientalen haben den Okzidentalen und diese jenen Fälschungen von Briefen vorgeworfen (Mansi III, 139 C u. 60 D). Und der Brief des Ischyras z. B. (Ath. ap. c. Ar. 64), in dem er gesteht,

daß die Anklagen über „Zertrümmerung des Kelchs durch Athanasius“ erdichtet seien, mutet wundersam genug an. Allein einen ähnlichen und nicht zu verdächtigenden Brief haben wir von Ursacius und Valens (Hilarius fragm. II, 20; Ath. ap. c. Ar. 58). Haben diese Bischöfe unter Druck frühere Lügen gestanden, oder lügnerisch frühere wahre Behauptungen widerrufen, ohne sich später dadurch gehindert zu sehen, so ist's auch bei Ischyras möglich. Doch ich will bei der Synode von Sardica bleiben.

Nicht unecht, aber irrig der Synode von Sardica zugeschrieben ist das von Burn publizierte, dem Constantinopolitanum nahestehende Symbol des Cod. Veronensis.

Der Unechtheit sind drei andere Stücke unseres Urkundenmaterials verdächtigt worden: die Briefe nach der Mareotis und der nach Alexandria im Cod. Veronensis, die Kanones und das Symbol.

Gegen die Briefe hat Hefele (Konziliengeschichte I², 612 f.) eingewendet, daß nur der Cod. Veronensis sie überliefere — das ist gar kein Argument! —, daß sie lahm, matt, geistlos und trivial seien — das ist Synodaläußerungen oft begegnet! —, und daß Athanasius in dem einen dieser Briefe (Mansi VI, 1222 AB) sagt, die Eusebianer hätten nicht kommen wollen, weil sie zuverlässigen, gerechtigkeitsliebenden Männern gegenübergestanden hätten. Ja, sie hätten den Herrn selbst in deren Mitte gesehen und, wie die Dämonen in Matth. 8, hätten sie dann gesagt: „Was haben wir mit euch zu schaffen? Ihr seid Christen, wir aber Feinde Christi! Was wollt ihr vor der Zeit uns richten!“ Wo in aller Welt, meinte Hefele, werden die Eusebianer von sich selbst so gesprochen haben? — Natürlich nie! Aber daß Athanasius es liebt, in so grober Weise seine Gegner sich selbst das Urteil sprechen zu lassen, kann man in der Historia Arianorum (vgl. c. 9. 15. 30.) mehrfach beobachten. Die Briefe sind gewiß nicht unecht. Viel Neues lehren sie freilich nicht. Aber wie ungeniert man mit erbaulichen Nichtigkeiten und dreisten Bosheiten den Platz ausfüllte, auf dem man Unangenehmes nicht irgendwie verraten wollte, — das lehren sie.

Bei den Kanones, die im Detail erst untersucht werden können, wenn bessere Texte vorliegen, will ich hier nicht verweilen. Unecht

sind sie gewiß nicht (vgl. gegen Friedrich: Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen III, 159—217 u. Turner im Journal of theological studies III, 370—398); aber erledigt ist die Sache noch nicht. Nur zweierlei will ich bemerken. Zunächst: für die Überlieferungsgeschichte darf man meines Erachtens nicht unberücksichtigt lassen, daß die abendländische Teilsynode von Sardica, anders als das Nizänische Konzil oder die Kirchweihsynode von Antiochien, rechtsgültige Kanones nicht aufstellen konnte. Sodann sei mir, weil in der durch Friedrich angeregten Debatte fast nur über die nachsardicensische Geschichte des Kanones verhandelt ist, gestattet, auch auf ein zweites hinzuweisen. Viele der Kanones sind lediglich durch Ereignisse der Zeitgeschichte veranlaßt. Daß wir diese zumeist nicht mehr erkennen können, darf uns bei der Dürftigkeit unserer Quellen nicht stören. Aber mindestens bei den ersten fünf Kanones sind wir in glücklicherer Lage. Kanon 1 und 2, die gegen ehrgeizigen Wechsel der Bischofssitze sich richten, hängen, wie ich glaube, damit zusammen, daß Valens von Mursia unmittelbar vor der sardicensischen Synode versucht hatte, den Stuhl von Aquileja für sich zu gewinnen (ep. synod. ad Jul., Mansi III, 41 B). Daß der berühmte Kanon 3 und ebenso 4 und 5 der Niederschlag des Eintretens Roms für Athanasius, Marcell und Asklepas sind, ist anerkannt. Eines aber muß außerdem hervorgehoben werden. Die Orientalen von Sardica geben sich als Anhänger des jungen, ja erst werdenden Staatskirchentums. Sie kommen in Begleitung zweier comites; der von Athanasius bestgehaßte Philagrius, früher Präfekt von Ägypten, beriet sie in Philippopel, und ganz ausdrücklich erklären sie im Gegensatz zu den Okzidentalen, die gegen alles Recht, wie sie sagen, den Primat in der Kirche anstrebten: Für uns trage Sorge das Imperium; und die frommen Kaiser, die tribuni und die duces mögen über das Leben und die sichere Stellung der Bischöfe die Aufsicht führen (Mansi III, 135 D und 135 f. E.). Die Okzidentalen aber sind des stolz, daß sie ohne Beamte tagen (Ath. ap. c. Ar. 36); sie schreiben den Alexandrinern, sie hätten den Kaiser gebeten, den Auftrag zu geben, „daß keiner der Richter, die allein um die Staatsangelegenheiten (δημόσια) sich zu kümmern hätten, Kleriker richte, noch über-

haupt im vorgeblichen Interesse der Kirche etwas gegen die Brüder unternehme" (Mansi III, 56 B). Und fast wörtlich so steht der Satz in dem von Wilmart der sardicensischen Synode zugewiesenen Schreiben (Hil. ad Const. p. 557). Staatskirchliche Friedenspolitik dort, — durch Oppositionsstimmung großgezogene hochkirchliche Bestrebungen hier! In diesen Zusammenhang passen Kanon 3—5 von Sardica vortrefflich. Ich wüßte überhaupt keine Zeit vor dem Auftauchen der canones Sardicenses, in der Kanon 3 begreiflicher wäre als hier, wo die Okzidentalen gegen eine staatlich gutgeheißene Maßregel der Orientalen ein Wiederaufnahme-Urteil Roms ausspielen.

Das Symbol von Sardica — d. h. der Schluß der Epistula encyclica bei Theodoret und im Cod. Veronensis — gilt noch bei Mansi (III, 85 f.) als unechter Anhang der Epistula encyclica. Seit dem Bekanntwerden des Cod. Veronensis ist ein so schlankes Abtun der dogmengeschichtlich überaus interessanten und wichtigen Urkunde unmöglich. Man sagt jetzt meist mit Hefele (Konziliengeschichte I², 556), das Symbol sei allerdings in Sardica vorgeschlagen, und zwar, wie ihr Brief an Julius von Rom vermuten lasse, von Hosius und Protogenes, aber es sei von der Synode nicht angenommen. Das ist auch noch ein halbes Beiseiteschieben. Und seit ich erkannt habe, wie stark bei Athanasius die Wahrheitsliebe durch sein Parteiinteresse eingeschränkt wurde, bin ich überzeugt, daß dies nicht genügt. Athanasius sagt nämlich 362 in dem Tomus ad Antiochenos (Kap. 5, Mansi III, 348 D) in bezug auf ein offenbar von den Eustathianern in Antiochien hochgeschätztes, angeblich von der Synode von Sardica aufgesetztes Schriftstück über den Glauben (*πιττάκιον περὶ πίστεως*), dessen Identität mit unserm Symbol nicht zweifelhaft sein kann, die Synode habe nichts derart beschlossen. „Es forderten zwar einige", so fügt er hinzu, „daß, weil das Nizänum ergänzungsbedürftig sei, etwas über den Glauben aufgesetzt würde, und griffen die Sache auch voreilig an". Die Synode aber sei unwillig geworden, habe nichts über den Glauben formuliert sehen wollen, weil das Nizänum genüge. Aber diese Äußerung enthält sicher eine Unwahrheit. Hosius und Protogenes, die jedenfalls, wie ihr Brief an

Julius (Mansi VI, 1209 f.) beweist, für die Glaubensdefinition waren, standen in Sardica nicht so, daß sie charakterisiert werden könnten als τινές, die die Sache voreilig (προπετῶς) angegriffen hätten. Ihr Brief an Julius sieht auch selbst in unserm jämmerlichen Texte garnicht danach aus, als ob sie dem Julius eine — später Entwurf gebliebene — Privatarbeit vorlegten. Sozomenos (3, 12, 6), der den Brief in besserem Texte gelesen hat, referiert gewiß richtig, wenn er erzählt, Hosius und Protogenes hätten, weil sie in den Verdacht zu kommen fürchteten, sie wollten dem Nizänum gegenüber neuern, an Julius geschrieben, sie hielten das Nizänum fest, hätten aber nötiger größerer Deutlichkeit wegen den Sinn desselben ausführlicher dargelegt. Und kann, was Theodoret, Sozomenos und die griechische Vorlage des Cod. Veronensis als integrierenden Teil der Epistula encyclica gelesen haben und was die Eustathianer in Antiochien als Synodalbeschluß von Sardica geltend machten, als ein von der Synode abgelehnter Entwurf angesehen werden! Daß der Text bei Athanasius diesen Schluß nicht hat, ist doch wahrlich kein Gegenbeweis. Und von dem Text in den Fragmenten des Hilarius müßte erstens seine Integrität dargetan und zweitens seine Herkunft nachgewiesen werden, ehe er als Beweis gelten kann. Sehr beachtenswert ist auch, daß Eusebius von Vercelli in seiner Unterschrift des Tomus ad Antiochenos (Mansi III, 353 CD) seine Zustimmung dazu, daß τὸ τῆς Σαρδικῆς πιττάκιον nicht geltend gemacht werde, lediglich deshalb gibt, damit es nicht scheine, als wolle man das Nizänum beiseiteschieben. Meines Erachtens wird man damit zu rechnen haben, daß das Sardicense eine authentische Interpretation des Nizänums gegeben hat. Die Urkunde für apokryph erklären, heißt auch hier, den Wert unseres Quellenmaterials unterschätzen.

Und noch eine zweite Unterschätzung unserer Quellen möchte ich abweisen, obwohl sie von hochgeschätztester Seite vertreten wird. Man soll unsere Quellen nicht für gar zu ergänzungsbedürftig halten. Die Grundlinien der Geschehnisse lassen sie erkennen. Neue Entdeckungen, die diese verrücken würden, sind verdächtig.

Das gilt von der angeblichen, im Cod. Veronensis enthaltenen apologetisch-polemischen Schrift von 367/68 (vgl. Ed. Schwartz,

Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen 1904, S. 385 f.). Eine Schrift derart verdiente viel Vertrauen. Gehörte ihr der Satz des Cod. Veronensis an: Ingerebantur molestiae imperatoribus synodum convocare, ut insidiarentur Paulo episcopo Constantinopolitano per suggestionem Eusebii, Acacii, Theodori, Valentis, Stephani et sociorum ipsorum et congregata est synodus consolatu Constantini et Constantini (d. i. Constantii tertio oder quarto et Constantis secundo oder tertio) apud Sardicam (Schwartz a. a. O. S. 378; opp. Leonis ed. Ballerini III p. CCXXVI) — gehörte, sage ich, dieser Satz einer gut unterrichteten Schrift des Jahres 367/68 an, so muß erstens Paulus von Konstantinopel für die Vorgeschichte des Konzils von Sardica eine Rolle gespielt haben, und so ist es zweitens zum mindesten berechtigt, die Synode von Sardica in das Jahr 342 zu verlegen (342 und 346 waren die beiden Augusti Konsuln).

Die Annahme einer im Cod. Veronensis erhaltenen apologetisch-dogmatischen Schrift von 367/68 erscheint mir auch angesichts der Historia acephala und anderer Bestandteile des Cod. Veronensis nicht haltbar. Doch will ich von diesen Argumenten hier absehen, sondern mich darauf beschränken, die positive Unmöglichkeit der Nachrichten der eben zitierten Notiz darzutun.

Daß Paulus von Konstantinopel in der Vorgeschichte des Konzils von Sardica eine Rolle gespielt habe, das wird allerdings auch sonst in der Überlieferung gesagt. Aber diese Überlieferung ist nicht gut. Sokrates (2,20) und in seinen an ihn sich anschließenden Eingangsausführungen auch Sozomenos (3, 11) bringen die Synode von Sardica mit der Geschichte des Paulus in Zusammenhang. Ja, Sokrates nennt die orthodoxen Synodalen *τοὺς περὶ Παῦλον καὶ Ἀθανάσιον* und sagt ihnen nach, sie hätten *τοῖς περὶ Παῦλον καὶ Ἀθανάσιον*, sowie dem Marcell und Asklepas ihre Sitze zurückgegeben (2, 20, 12). Allein dies ist nur eine der Folgen der unglaublichen Verwirrung, die in bezug auf die Geschichte des Paulus bei Sokrates und Sozomenos herrscht. Man kommt nur weiter, wenn man hier ganz von ihnen absieht und sich nur an die älteren Quellen hält. Paulus ist allerdings,

wie Sokrates voraussetzt, zur Zeit der Synode von Sardica nach Ausweis des Synodalbriefs der Orientalen nicht mehr Bischof von Konstantinopel. Was dort nach seiner Rückkehr aus dem Exil geschehen ist — gemeint sind zweifellos die Szenen, die 342 dem Hermogenes den Tod brachten (vgl. RE³, XII, 42 ff.) —, das hat ihm offenbar seinen Bischofssitz gekostet. Er ist unverkennbar in der Verbannung; denn man wirft dem Asklepas vor, daß er noch heute cum Paulo communicare non cessat, und beschuldigt andere Okzidentalen, daß sie durch Asklepas mit Paulus in Gemeinschaft stehen, accipientes ab eodem scripta et ad illum mittentes (Mansi III, 134 A). Aber Paulus ist keiner derer, um die noch der Streit sich dreht. Die Orientalen setzen ihn nicht ab, ja sie verurteilen ihn nicht. Er ist offenbar schon verurteilt und erscheint den Orientalen seiner Strafe so würdig, daß die Gemeinschaft mit diesem nefarius ac perditus homo ein Rechtsgrund wird für die Verurteilung einer ganzen Reihe von Abendländern (Mansi III, 136). Schon dies Fehlen eines Synodalurteils der Orientalen zeigt, daß die Sache des Paulus zur Zeit der Synode von Sardica anders lag als die des Athanasius, Marcell und Asklepas. Vollends deutlich zeigt dies die orthodoxe Synode. Sie hat in keinem ihrer uns erhaltenen Schriftstücke — und die Epistula encyclica ist unter ihnen! — den Paulus mit einem Worte erwähnt. Auch Athanasius bringt sein Schicksal nirgends mit der Synode von Sardica in Zusammenhang. Es hatte sich offenbar vollendet, als die Synode tagte. Und was vorgekommen war in Konstantinopel, war derartig, daß auch die Homousianer nicht für Paulus einzutreten wagten. Unsere Quellen vertragen hier keine Ergänzung. Sie genügen, um es gewiß zu machen, daß die Sache Paulus erledigt war, als das Konzil von Sardica tagte.

Ebenso unhaltbar ist die von der Notiz des Cod. Veronensis empfohlene Datierung der Synode von Sardica auf 342 (Ed. Schwartz a. a. O., S. 341). Der Vorbericht der Festbriefe kann ihr nicht zur Stütze gereichen. Daß er, wenn auch inkonsequent, nach ägyptischen Jahren rechne, mithin, wenn er die Synode von Sardica in der Notiz über Ostern 343 erwähnt,

die Synode in die Zeit zwischen dem 29. August 342 und 343 ansetze, ist nicht richtig. Der Vorbericht versteht — ich habe das in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie 1908 S. 1013ff. zu beweisen gesucht — unter seinem „in diesem Jahre" stets das Konsulatsjahr, obgleich er gelegentlich, um zu erklären, daß Athanasius um Epiphanias des betreffenden Jahres keinen Festbrief schreiben konnte, ins Vorjahr zurückgreift, also zum Jahre x Ereignisse erwähnt, die dem Jahre x—1 angehören. Er setzt also die Synode von Sardica ins Jahr 343. Es ergibt sich dies auch daraus, daß er nach der Synode von Sardica nur noch drei Ostern kennt, die Athanasius außerhalb Alexandrias feierte. Gleich nach der Synode war er zu Ostern in Naissus, im nächsten Jahre in Aquileja, der Ort, da er das dritte Ostern feierte, ist nicht angegeben. Wären dies die Osterfeste vou 343, 344 und 345 — wo bliebe dann das Osterfest von 346, das Athanasius auch noch in der Fremde beging? Denn daß er erst am 21. Oktober 346 zurückkehrte, ist nach dem 18. und 19. Festbriefe und nach dem „Vorberichte" sicher.

Es gibt auch einen m. E. zwingenden Beweis dafür, daß die Synode von Sardica nicht 342 gehalten sein kann. Wir wissen einerseits aus dem Vorbericht der Festbriefe, anderseits aus dem Chronographen von 354 (Monum. Germ., Chron. min. I, 63), daß man 343 in Alexandria Ostern am 27. März gefeiert hat, in Rom aber acht Tage später am 3. April (vgl. Ed. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, S. 48). Wir wissen weiter, daß in Sardica Rom und Alexandria sich über die Ansetzung des Osterfestes verständigten und daß man eine Ostertabelle für fünfzig Jahre aufstellte (Vorbericht zum Jahre 343). Wir wissen endlich urkundlich — aus dem 16. Festbriefe des Athanasius —, daß Athanasius, als 346 die alexandrinische und die römische Berechnung auseinandergingen, seine Diözesanen anwies, das Osterfest nicht an dem Tage zu feiern, der dem alexandrinischen Osterzyklus entsprach, sondern, wie die heilige Synode festgesetzt habe, acht Tage später, d. h. an dem römischen Datum. Wäre die Synode von Sardica im Herbst 342 gehalten — der Herbst (Spätherbst) als Zeit der Synode ist deshalb wahrscheinlich, weil

die Gesandtschaft der Synode nach Antiochia dort zur Osterzeit ankam (Athan., historia Arian. c. 20) und weil im Winter die nötigen Reisen der Bischöfe unmöglich waren; auch das, was wir von den Reisen des Athanasius wissen (vgl. RE[3] II, 26, 43ff.) paßt dazu —, so wäre das Auseinandergehen der Osterfeiern im Jahre 343 ganz unfaßbar. Denn für 343 hat Athanasius, wenigstens nach dem Vorbericht, einen Festbrief geschrieben (gegen Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln S. 51); und, selbst wenn trotz der entgegengesetzten Angabe des Vorberichts Athanasius das Osterfest von 343 nicht „hätte ansagen lassen" (Schwartz a. a. O.), — die Ostertabelle ist den Alexandrinern doch sicher zugestellt worden. Sehr begreiflich aber ist es, daß nach den verschiedenen Osterfeiern des Jahres 343, im Herbst eben dieses Jahres, eine Verständigung über die Osterfeier für nötig gehalten wurde. Ja, da auch die Orientalen sich mit der Osterfrage beschäftigt und gleichfalls eine Ostertabelle aufgestellt haben, so ist nicht unwahrscheinlich, daß, wie in Nizäa, so auch in Sardica eine einheitliche Regelung der Osterfeier von der Regierung gewünscht war.

Es mag dennoch der konfusen Nachricht des Cod. Veronensis Richtiges zugrunde liegen. Denn Athanasius (ap. ad. Const. 4) erzählt, Konstans habe ihm im vierten Jahre seines Exils, nach Ablauf von drei Jahren, also 342, eröffnet, daß er bei seinem Bruder ein neues ökumenisches Konzil angeregt habe. Sokrates weiß von diesem Schreiben des Konstans und von der zusagenden Antwort des Konstantius. Durch diese Schreiben läßt er die Synode von Sardica „berufen" sein. Der Autor der Notiz des Cod. Veronensis kann das Berufungsjahr für das Jahr des Zusammentritts gehalten haben. Die Annahme empfiehlt sich auch deshalb, weil auch die falsche Datierung der Synode von Sardica bei Sokrates auf Verwertung der doch zweifellos datierten Kaiserschreiben scheint zurückgeführt werden zu können. Denn Sokrates war der Meinung, daß zwischen dem Ausschreiben der Synode von Sardica und ihrem Zusammentreten anderthalb Jahre vergangen seien (II, 20, 6). Er verlegte mithin die Synode in das Jahr nach den beiden kaiserlichen Schreiben. Verwechselte er nun das dritte Konsulat des Konstantius und das zweite des

Konstans (342) mit dem nächsten Konsulat der beiden Augusti (346), so erhielt er das Jahr, das er angibt: 347.

Zum Schluß eine allgemeinere Bemerkung. Unsere Quellen sind nicht so mangelhaft, wie diejenigen meinen, die mit Unechtheits-Hypothesen schnell bei der Hand sind oder Korrekturen vorschlagen, die das Wenige, was wir sicher zu wissen meinten, wieder umstoßen. Aber sie bleiben doch mangelhaft. Vieles Detail entzieht sich unserer Kenntnis. So viel aber sehen wir: die „heilige Synode" von Sardica war etwas recht Unheiliges. Denn ein größeres Ärgernis als diese ihre Häupter gegenseitig anathematisierenden Synoden, die mit den ärgsten Vorwürfen gegeneinander nicht sparsam waren und zweifellos beide dabei mit der Wahrheit es nicht genau nahmen, hatte die Christenheit noch nicht erlebt.

Aber auch dies ist lehrreich. Die Synode von Sardica sollte die zweite „ökumenische" werden. Sie ist's nicht geworden. Die Synode, die später den Ehrentitel der zweiten ökumenischen erhalten hat, verlief friedlicher als die von Sardica nur, weil sie nicht ökumenisch war. Die dritte ökumenische Synode, die ephesinische von 431, zeigt dasselbe Bild wie die von Sardica: zwei Synoden, die sich gegenseitig verfluchten! Und die Synode, welche die vierte ökumenische werden sollte, hat für diesen Titel den der „Räubersynode" eingetauscht. Da zeigt sich die erste ökumenische Synode in glänzendem Lichte. Sie ist so friedlich verlaufen, wie keine der folgenden. Nicht das war der Grund hierfür, daß der heilige Geist, der Geist des Friedens, die erste ökumenische Synode wirksamer regierte. Das war der Grund, daß der Kaiser, der die Verfolgungszeit der Kirche geschlossen hatte, durch seine Gunst die Bischöfe fesselte. Konstantin, „der Große", war größer als seine Söhne und hatte vor ihnen voraus, daß er der erste römische Kaiser war, der lebhaftes Interesse für die Kirche zeigte.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Eine vergessene Veröffentlichung Luthers.

Von

Lic. Dr. **Otto Clemen** in Zwickau i. S.

In Bernd Gyseles Hamburg. Chronik bei Lappenberg, Hamburg. Chroniken S. 146 heißt es: „Anno 37, alse de pawest Paulus tercius ein concilium utropen laten habde vp den Pinxten, do heft he darna it wedder vpgeropen bet up den mante Nouember, vnd dat der orsake, dat de Hertoch van Mantua en nicht habde inlaten wolt, dewile de stadt mit krigesvolck nich besettet was. Darup hof Martinus spettisch to scriuen vnd scref vor up dat bok: Quid est tibi, Papa, quod concilium fugis, etc." — es folgt die Stelle, die in dem jüngst erschienenen XI. Bande von Enders (=Kawerau), Luthers Briefwechsel S. 319 f. unter Nr. 2579 als „Buchinschrift (?)" abgedruckt worden ist.

Das „bok", das Gysele vorgelegen haben muß, war ein von Luther besorgter und mit einer spöttischen Vorrede und ironischen Randglossen versehener Abdruck der Bulle Papst Pauls III. vom 20. April 1537, in der er das am 2. Juni 1536 auf den 23. Mai [1]) 1537 nach Mantua ausgeschriebene Konzil wegen Schwierigkeiten, die der Herzog von Mantua machte, auf den 1. November 1537 vertagte. Von dieser in Vergessenheit gera-

---

1) Enders XI 5[13] sind beide Zahlen verdruckt.

tenen [1]) Veröffentlichung Luthers besitzt die Zwickauer Ratsschulbibliothek zwei Ausgaben, eine in Quart [2]) und eine in Oktav [3]). Erstere zählt vier Blätter; die Titelrückseite und die letzte Seite sind unbedruckt. Das Titelblatt sieht folgendermaßen aus:

---

1) Einen Abdruck, aber ohne die Vorrede und nur mit der letzten Randglosse lieferte Schelhorn: Amoenitates literariae VII (1727), 254—261. Er widmete die Abhandlung „Irenaeo Bibliophilo" d. h. nach IX 747 Friedrich Jakob Beyschlag (vgl. über ihn Jöcher, Gelehrtenlexikon I, 1068). Aus Sch.s De consilio de emendanda ecclesia auspiciis Pauli III. Pont. Rom. a quatuor cardinalibus et quinque aliis praesulibus conscripto . . . ad Angelum Mariam Card. Quirinum . . . epistola, Tiguri 1748, p. 24 ergibt sich, daß ihm die unten beschriebene Quartausgabe der Bulle vorlag.

2) VI. III. 12_{17}. Als Nr. 8 enthält dieser Band: CAVSAE QVARE | SYNODVM INDICTAM | a Romano Pontifice Paulo. III. | recusarint, Principes, Status & Ci- | uitates Imperij, profitentes pu- | ram & Catholicam Euan- | gelij Doctrinam. | VITEBERGAE. | M. D. XXXVII. | (Georgius Rhau). Vgl. CR III, 314 und Enders XI, 212^{5}, ferner Weigel-Kuczyński, Thesaurus libellorum historiam reformationis illustrantium, Leipzig 1870, Nr. 437 und Bibliothek Knaake II (1906), Nr. 562. Weitere Exemplare Zw. R. S. B. XVI. VIII. 9_{4} u. Zittau, Stadtbibl. Theol. 4°. 32_{9}.

3) I. VIII. 8_{3}. Unten auf dem Titel die leider vom Buchbinder zum Teil weggeschnittene handschriftliche Widmung an Stephan Roth: „Clarissimo viro D. Stepha[no] Ruffo patruo atque patro[no] suo semper colendo." Als Nr. 4 folgt in diesem Bande: CVR ET | QVOMODO CHRI- | stianum Concilium debeat | esse LIBERVM. | Item de coniuratione | Papistarum. | . . . 1537. | Nach L. Geiger, Göttingische gelehrte Anzeigen 1874 I, 110 f. und Kn[aake], Zeitschr. f. d. gesamte lutherische Theologie und Kirche XXXVII (1876), S. 362 (vgl. auch Köstlin-Kawerau, Martin Luther II, 671 Anm. 1 zu S. 398) ist Urbanus Rhegius der Verfasser. Vgl. ferner Schelhorn, Amoenitates literariae V 247 sqq., IX 746 sqq., Seidemann, M. Anton Lauterbachs Tagebuch auf das Jahr 1538, Dresden 1872, S. 46 und C. Wendel, Archiv f. Reformationsgesch. II (1905), 202. Auf dem Titel dieselbe Widmung. Von der letzten Zeile ist noch zu erkennen Andreas La[san ?]. (Von den Söhnen des Zwickauer Ratsherrn und Bürgermeisters Oswald Lasan hieß keiner Andreas, und der älteste, Bartholomäus, wurde erst im Winter 1539/40 in Wittenberg immatrikuliert: Kroker, Beiträge zur Geschichte der Stadt Leipzig im Reformationszeitalter = Neujahrsblätter der Bibliothek und des Archivs der Stadt Leipzig IV [1908], 29 f.) — Ein Ex. der Oktavausg. der Bulle auch Nürnberg, Stadtbibliothek Theol. 2792. 8°. 2. Beiband, ein Ex. der Quartausg. Vatikan. Bibl. (Denifle, Luther u. das Luthertum I 1^{2}, Mainz 1904, 129^{3}).

S. D. N. PAVLI, DIVINA
PROVIDENTIA PAPAE TERT.
BVLLA
PROROGATIONIS SACRO- id est, profligationis.
ſancti generalis Concilij.

[Holzſchnitt: päpſtliches Wappen.]

CARMEN PASQVILLI IN PAVLVM TERtium Papam, fugitiuum a facie Concilij Mantuani

Quid est tibi Papa, quod Concilium fugisti?
Et uos Cardinales, quia conuersi estis retrorsum?
A facie reformationis mota est Curia,
A facie reformationis uerae:
Quae conuerteret Papam in pauperem Plebanũ,
Et Cardinales in miseros Capellanos.

1 5 3 7.

Der ganzen Druckausſtattung nach gleicht dieſer Druck dem einer anderen, gleichartigen und gleichzeitigen Veröffentlichung Luthers [1]), die ebenfalls vier Blätter in Quart umfaßt (letzte Seite weiß) und folgenden Titel aufweiſt:

BVLLA PAPAE PAVLI TERTII DE
Indulgentijs, contra Turcam.
1 5 3 7.

[Derſelbe Holzſchnitt.]

D. MART. LVTHER.

Lege, pie lector, laetus, & gratus Deo, qui pergit Antichristum & suos, de die in diem, magis furiosos declarare. Idq; per eosmet ipsos, suisq; proprijs & dictis & factis.

1) Zuerſt erwähnt bei Knaake a. a. O. S. 3, dann bei Köſtlin-Kawerau II, 397, wo aber das Datum: 14. Juni in: 15. Juni zu korrigieren iſt. Zw. R. S. B. VI. III. 12_{20} u. Einband von Hſ. CXXIII, Nürnberger Stadtb. Theol. 919. 4°. Nr. 20.

Der von Joseph Klug in Wittenberg hergestellte Oktavdruck zählt 8 Blätter; die Titelrückseite und die letzten beiden Blätter sind unbedruckt. Der Titel sei nur angedeutet: S. D. N. PAV- | LI DIVINA PROVIDEN- | TIA PAP. TERT. | BVLLA | Prorogationis Sacrosancti | generalis Concilij. | CARMEN PASQVILLI IN | Paulum tertium Papam, ...

(Auch von jener Ablaßbulle Pauls III. vom 15. Juni 1537 gibt es übrigens noch einen zweiten Druck und zwar in Quart, der auch in der Zwickauer Ratsschulbibliothek vorhanden ist [1]). Er besteht aus vier Blättern und trägt folgenden Titel: BVLLA PAPAE | PAVLI TERTII DE INDVL- | gentijs, contra Turcam. | 1537 | PROVERB. XXVII. | Si contuderis stultum in pila, quasi | ptisanas, feriente desuper pilo, non au- | fferetur ab eo Stultitia eius [2]). — Die Anrede Luthers an den Leser steht hier am Schlusse.)

Weder in dem Quart- noch in dem Oktavdruck der Bulla prorogationis nennt sich Luther als den Herausgeber. Daß er jedoch der Herausgeber und Verfasser der Vorrede und Randglossen ist, wird sich kaum bezweifeln lassen. Zwar von dem Zeugnisse Sysekes müssen wir wohl absehen, da wir nicht wissen, worauf es sich gründet. Aber innere Gründe genügen.

1. Daß die Bulla prorogationis in Wittenberg bekannt und sofort mit Mißtrauen aufgenommen wurde, zeigt der Brief Melanchthons an Hieronymus Baumgärtner in Nürnberg vom 29. Mai 1537 (CR III, 376), in dem es heißt: „Hic audimus fabulam de prorogatione Synodi, propterea quod Dux Mantuanus metuat, ne Pontifex, si adducat magnum comitatum, occupet urbem. Fabula habet magnos autores, sed nescio Poëtae sint an historici“ [3]).

2. Daß aber auch Luther speziell alle Kundgebungen Pauls III.

---

1) XVI. IX. 13_{16}.

2) Prov. 27, 22.

3) Vgl. auch Justus Jonas an Fürst Georg von Anhalt, 2. Juni 1537 (Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas I, Halle 1884, S. 257): „Synodi causa nunc nemo potentatuum veniet Mantuam. Pontifex diem prorogavit et execr... usque in mensem Novembrem.“

mit Mißtrauen und Hohn aufnahm, beweisen die Ausgaben jener Ablaßbulle und besonders des „Ratschlags der Kardinäle“ [1]). In beiden Veröffentlichungen macht er sich ferner lustig über die Bulle Pauls III. vom 23. September 1535 „von reformation der Stad vnd Hoffs zu Rome, jnn Weltlichen vnd Geistlichen sachen“ [2]), in der Vorrede zum Ratschlag auch über unsere Bulla prorogationis [3]).

---

1) Köstlin-Kawerau II, 398. Am 23. Februar 1538 schrieb Luther an Nikolaus Hausmann in Dessau: „Edentur ista portenta Romanensium Cardinalium tum Latine tum Germanice“ und dann am Schlusse: „Exemplar emendatae Ecclesiae remitto. Nam antea habui iam etiam Teutonice factum“ (Enders XI, 335 f.). Gegen Enders S. 336 f. Anm. 7 verstehe ich die Schlußstelle so, daß Hausmann dem Reformator das Consilium entweder in einem der beiden römischen Drucke (Schelhorn, Epistola p. 9 und Zeitschr. f. Kirchengesch. XVIII [1897], S. 284) oder in einer handschriftlichen Kopie zugeschickt hatte, Luther aber es zurücksandte, da es ihm schon bekannt und auch schon eine deutsche Übersetzung ihm zugegangen sei. Eine deutsche Übersetzung ohne Luthers Vorrede und Randglossen, die also vor der Lutherschen erschienen und hier von Luther gemeint sein könnte, ist in der Tat nachweisbar (Weigel-Kuczyński Nr. 2211, Erlanger Ausgabe 25², 250 c). Am 27. März schickte dann Luther Hausmann seine Übersetzung (Enders XI, 340, CR III, 507). Am 16. Mai (CR III, 525) meldet Melanchthon Spalatin das Erscheinen der von Johann Sturm in Straßburg besorgten und mit einem Briefe vom 3. April versehenen Ausgabe (Erl. Ausgabe 25², 249 unten. Bibliothek Knaake II Nr. 948. Zw. R. S. B. XVI. VIII. 14_5. Ein einst Joh. Keßler gehöriges und von diesem im Consilium mit kritischen Randbemerkungen ausgestattetes Exemplar befindet sich auf der Züricher Kantonsbibliothek [Joh. Keßlers Sabbata, St. Gallen 1902, 597]. Sturms Brief an Contarini ist abgedruckt bei Schelhorn, Epistola, p. 51 – 72). Über die Gegenschrift des Cochläus vom 21. Mai vgl. Spahn, Johannes Cochläus, Berlin 1898, S. 267 (wo jedoch ebenso wie im Personen-Verzeichnis S. 377 statt „Jakob Sturm“ zu korrigieren ist: „Johann Sturm“) u. Zeitschr. f. Kirchengesch. XVIII, S. 288.

2) Abgedruckt in: Warhafftiger Vn- | terricht etzlicher Handlungen, die | sich Bapst Pauli, des namens des dritten, Con- | cilij halben, ... | zu Smalcalden ..., zugetragen | haben. | ... Wittemberg, Anno | M.D.XXXVII. (Georg Rhaw) (Weigel-Kuczyński Nr. 2661, Zw. R. S. B. XXIV. VIII. 25_1; vgl. Enders XI, 201 [7]. 212 [4]) Bl. Hij^b—J^a.

3) Erl. Ausg. 25², 251: „Es schleppet sich der Babst mit dem armen Concilio, wie die Katze mit ihren Jungen. Jn Deutschland will ers nicht halten, zu Mantua kann ers (wie er furgibt) nicht halten;“ ...

3. Aber auch an vielen Einzelstellen berühren sich die beiden oben genannten Veröffentlichungen Luthers mit der Ausgabe der Bulla prorogationis. Um Wiederholungen zu vermeiden, drucke ich im folgenden die Vorrede und die mit Randglossen versehenen Stellen der Bulle ab und führe in den Anmerkungen die Parallelstellen aus jenen beiden anderen Veröffentlichungen Luthers an.

Lectori pio.

Vides, Lector, quanto serio Papa & Cardinales Concilium uoluerint indici & haberi. Prorsus ferre non possunt, ut hoc tangatur ulcus. Citius daemones rursus feceris angelos, quam ut perditis istis hominibus persuaseris Concilium. Manet alta mente repostum Constantiense Concilium, spretaque maiestatis Pontificiae gloria & potentia, quae tunc subiecta est Concilio, sed horribili & intolerabili exemplo, depositis semel tribus Pontificibus. Deus bone, quam furiunt [Oktavdruck: furunt] & pauent simul ab illo decreto de subijciendis, deponendis, reformandis Pontificibus [1])! Nam uide, ut hic Paulus tertius tergiuersetur, mentiatur, fingat, uertat omnia, ut Concilium effugiat! Scilicet nunc demum ea causatio nascitur, quod Dux Mantuanus recuset locum & officium suum! Hoc antea non sciebant, cum indiceretur! Et Ducem nec Papa nec Caesar mouere uel cogere possent, si uelint! Deinde quam strenue reseruat sibi locum denuo eligendum, fortasse in Fortunatis insulis aut Taprabana [2]) designandum! Verum a mendace quid

---

1) Ebd.: „Und sie besorgen doch, wo es zum Concilio käme, sie müßten Feder geben oder Haar lassen, ... wie sie im Costnitzer Concilio sich verbrannt, u. wohl sind gewahr worden." Vgl. ferner: „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545) Erl. A. 26², 133.

2) Ebd. S. 265: Der Kuckuk zu Taprabona [= Ceylon]. Vgl. WEltbůch: spiegel | vñ bildtniß des gantzen erd- | bodens von Sebastiano Franco Wör- | densi ... 1534 Bl. lxxviij a: Von der Insel Tabrobana vnd deren einwoner vnd inselleüt, sitten vnd gewonheiten. Tabrobanen (ehe der fürwitz der menschen sich also dem mör vertrawet) haben etlich für die ander welt gehalten, die gegen vns die fůß keren, Antipedes genant ... Edel gstein vnd Berlen hat diese Insel überflüssig ... Die Menschen dort sind überaus groß und leben über 100 Jahre usw.

dicetur uerum? ait sapiens [1]). Et Curia Papae quid diceret & faceret aliud quam id, quod se dignum est, id est: semper & ubique omnia impudentissime mentiretur, sicut fuit, est, erit mos huius perditissimorum hominum sentinae, si mos dici potest Satanica ista fallendi, mentiendi, nocendi securitas.

Es folgt nun zunächst das Echtheitszeugnis für die Bulle, ausgestellt von „Jacobus Puteus, J. V. D., Canonicus Sabinensis, Reuerendissimi Domini, Domini Curiae causarum Camerae Apostolicae generalis auditoris Romanaeque Curiae iudicis ordinarij locum tenens"; er habe das Original gesehen: „literas uera Bulla plumbea cum cordulis sericeis rubei croceique coloris [2]) more Romanae Curiae impendentibus Bullatas et omnimoda suspitione carentes." Dazu gehört die Randglosse: „Vere plumbeas, paleaceas, bullaceas" [3]).

Die Bulle selbst beginnt folgendermaßen: „Decet Romanum Pontificem pro pastorali suo officio non solum iam orta in grege ouium sibi commissarum scandala auferre, &, ne oriantur, procurare, Verum etiam, quantum cum Deo potest, earum commodis prouidere." Dazu die Randglosse: „Sicut patet in ipsa Curia reformata, in qua nulla sunt scandala, sed omnia commoda luporum (ouium erat dicendum)" [4]). Der Papst erklärt dann: er habe das Konzil im vorigen Jahre auf den 23. Mai dieses Jahres nach Mantua berufen — „Cum autem nuper dicti Concilij inchoandi tempore appropinquante dilectum filium, nobilem uirum Fridericum Ducem Mantuae, quem promptissi-

1) Ecclesiasticus 34, 4. Vgl. auf dem Titel des Ratschlags: „Si mentiris, etiam quod verum dicis mentiris."

2) Vgl. dazu P. M. Baumgarten, Aus Kanzlei u. Kammer, Freiburg i. B. 1907, 121.

3) Vgl. in der Ablaßbulle die Randglosse: „Bulla semper fuit, est, erit Bulla" [Bulla = Wasserblase, der alte Witz!] und: ... „Indulgentijs papyraceis" ...

4) Erl. Ausg. 25², 253. 254. 258 und in der Ablaßbulle die Randglosse: „Nisi quod in sola urbe ualde ardet [sc. hominum deuotio], praesertim post reformationem bullarem nuper aeditam" und: „Vides reformatam esse Curiam, ut gratis profundat tantum armorum suorum, scilicet indulgentias."

mum in hoc futurum sperabamus, ut ciuitatem praedictam in hospitijs, uictualijs & alijs rebus necessarijs pararet & disponeret, requisissemus, ipse Dux nobis super hoc respondens non paruam huic negotio intulit difficultatem asserens militare praesidium & pro eo nutriendo stipendium pro nostra & aliorum uenientium ad Concilium suaeque ciuitatis (ut dicebat) securitate sibi necessarium esse". Dazu die Randglosse: „O beatum Ducem, qui tam opportune Papam liberat a timore Concilij, quod eum facturum Papa (ah Deus!) non sciebat nec sperabat!" Die Bulle fährt fort: „Quam quidam [!] obiectam tam sancto operi difficultatem — dazu die Randglosse: „Pulcherrime fictam occasionem!" — ... superare conati fuissemus — zu (Conati) die Randglosse: „Christus perdat uos sceleratissimos Sycophantas!" —, nisi rem incongruam & mali exempli iudicauissemus armatum Concilium celebrare. Eidem itaque Duci statim rescripsimus: ad tam sanctum opus peragendum nec nobis nec alijs illuc conuenturis aliquid timendum esse minimeque aequum fore ibi arma conspici, ubi libera omnium suffragia esse deberent. Ideoque nihil aliud esse iam petere, quod petebat, quam ciuitatem praedictam manifeste denegare — zu (negare) [!] die Randglosse: „Hoc, quod & ante practicaueramus & nunc magno gaudio accepimus"; und zum ganzen Abschnitt: „Et non excommunicas tam rebellem filium Ecclesiae propter tam magnum beneficium (maleficium inquam) commissum!" So bleibt denn nichts übrig, fährt der Papst fort, als das Konzil zu verlegen. „Quando autem aliena, non nostra culpa ad hoc deuentum est, aequiore animo id ferimus." Dazu die Randglosse: „O culpa nimium beata, qua redempta est Curia à Concilio!" Er verlege das Konzil „ad Kalen. Novem. proxime futuri". Dazu gehört die letzte Randglosse: „Kalen. id est ad Calendas Graecas [1]), Et locus maneat in reseruatione pectorali, mentali, nunquam nominabili" [2]).

---

1) Erl. A. 25², 277: „ad Calendas Graecas".

2) Ebd. S. 252: „wie dann seine Schmeichler in ihren Schriften ihm singen: ... Omnia iura sunt in scrinio pectoris eius ... Alle Rechte sind im Kästlein seines Herzens."

Es sei mir gestattet, noch ein paar Bemerkungen über eine andere Veröffentlichung Luthers anzuschließen, die zwar bekannt, aber von der neueren Lutherforschung wenig beachtet worden ist [1]). Ich meine den von Luther besorgten Neudruck eines Abschnittes aus des Dominikaners Giovanni Nanni von Viterbo „Glosse zur Apokalypse“ [2]). Die Zwickauer Ratsschulbibliothek besitzt auch von diesem außerordentlich seltenen Drucke ein Exemplar [3]): R. PATRIS FRA | TRIS IONNIS NANNIS VITERBI- | ensis ordinis Praedicatorum Theologiae professoris | de Monarchia Papae disputatio, scripta | anno. M.CCCC.LXXXI. | Cum postfatione Mar. Lu- | theri, in tam solennem | disputationem. | ... Druck von Joseph Klug in Wittenberg. Daß Kawerau [4]) recht hat, wenn er diese Publikation Luthers ins Jahr 1537 versetzt, glaube ich folgendermaßen beweisen zu können [5]):

1. Die Bemerkung unter dem Titel: Inuenies hic lector, De donatione Coustantini Ar- | ticulum Ecclesiae Papalis, solenniter & Magistraliter | defensum, quod & multi alii fecerunt ... muß uns veranlassen, den Neudruck in zeitliche Nähe von Luthers Schrift: „Einer aus den hohen Artikeln des allerheiligsten päpstlichen Glaubens, genannt Donatio Constantini durch D. M. Luther verdeutscht, ...“ zu rücken [6]).

2. Wenn Luther in der Postfatio (Opera varii argumenti II, 117) schreibt, seit den Lügen Satans, des Vaters der Lügen, habe sich keine unverschämtere und unreinere Lüge unter der

1) Köstlin-Kawerau II, 671 oben.

2) Pastor, Gesch. der Päpste II [3] u. [4], 563.

3) XVI. IX. 13_{17}.

4) A. a. O. S. 670 unten.

5) Beachtenswert ist auch schon, daß das Zwickauer Exemplar in dem Sammelband XVI. IX. 13 gleich auf den oben beschriebenen zweiten Druck jener Ablaßbulle Pauls III. vom 15. Juni 1537 folgt.

6) Vgl. über diese Schrift Köstlin-Kawerau II, 396. Am 22. Juli 1537 meldet Georg Rhaw Roth das Erscheinen dieser Schrift (Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels XVI, Nr. 516), am 31. August (Zeitschr. f. Kirchengesch. XVIII, 273) Cochläus Morone das bevorstehende Erscheinen seiner Gegenschrift (Spahn S. 261 f., Zw. R. S. B. XVI. XI. 12_{11}, Seidemann, Lauterbachs Tagebuch S. 86).

Sonne hervorgewagt als die, daß der römische Bischof der Hirt der ganzen Kirche sei, so kann man darin recht wohl eine Nachwirkung der Lektüre der Bullen Pauls III. vom 2. Juni 1536, 20. April und 15. Juni 1537 finden [1]).

3. Die Randglosse zu Johannis Nannis disputatio: „Manet alta mente repostum imperium Italiae fractique iniuria regni" (Opera varii argumenti II, 113 unten) klingt an die Stelle in der Vorrede zur Bulla prorogationis an: „Manet alta mente repostum Constantiense Concilium".

4. In der Postfatio (Op. v. a. II, 120) schreibt Luther: „Exstat epistola cuiusdam boni viri Jacobi Meyer Cancellarii Moguntini ad Cardinalem Aeneam Sylvium expostulatoria de tyrannide Papae et curiae suae, sed Aeneas Sylvius, ... respondet atrociter amico. ..." Natürlich meint Luther hier den Brief Martin Mairs, Aschaffenburg, 31. August 1457 und den berühmten Brief des Kardinals Piccolomini, der später den nur zum Teil passenden Titel: „Über den Zustand, die Lage und die Sitten Deutschlands" erhalten hat [2]). Luther erwähnt die beiden Briefe auch in seiner letzten großen Streitschrift wider das Papsttum von 1545. Aber während er dort (Erl. Ausg. 26 [2], 162)

1) Bulle vom 2. Juni 1536: „Nachdem wir durch Gottliche versehung vnd schickung zu der sorge vnd regiment, der Christlichen Herde furzustehen, erfordert sind, ... Weil wir nu solchem vbel aus Christlicher sorge, wie einem Hirten gebürt, gerne wolten mit zeitigem rat vnd hulffe begegnen, ... (Warhafftiger Vnterricht Bl. Fiiij [b] u. G [a]; der lateinische Originaldruck der Bulle [vgl. Enders XI, 202 [7]]: Knaake III [1907], Nr. 827; Sonderdruck der deutschen Übersetzung: Weigel-Kuczyński Nr. 335 und: Concilium. | Des aller heiligsten | vnsers Herrn, Herrn Pauli | des dritten, durch Gottliche versehung | Bapsts, Bulle, der bestimmung | vnd ansatzung des heiligen | gemeinen Concilij. | = Zw. R. S. B. XXIV. VIII. 25_8; vgl. auch noch Zeitschr. f. Kirchengesch. XVIII, 217 f.: bulla apostolica de celebrando concilio iam tandem Dresdam pervenit, quae et theuthonice nunc divulgatur), Bulla prorogationis oben S. 304, Ablaßbulle: „Redemptor noster, unigenitus Dei filius, ad hoc nobis licet immeritis uices suas in terris dare & ouium suarum curam committere uoluit, ut oues ipsae nostra diligentia a luporum rabie pręseruatae in confessione uerae fidei, quam professae essent, perseuerare uellent."

2) Pastor I [3] u. [4], 711 f. 714.

„Martinus Meyer“ schreibt, lesen wir hier: „Jacobi Meyer“. Wie erklärt sich dieses Versehen? — Höchstwahrscheinlich dachte Luther an den reformationsfreundlichen Baseler Bürgermeister Jakob Meyer zum Hirzen, der ihm unter dem 7. Oktober 1536 einen Brief geschrieben hatte, der aber erst einige Tage vor dem 17. Februar 1537, wo Luther ihn beantwortet, diesem zugegangen war [1]).

In meinem letzten Aufsatze („Über die Verbrennung der Bannbulle durch Luther“, Jahrg. 1908, S. 460—469) bezeichne ich S. 461 oben die Aufzeichnung des Johannes Keßler als Bericht eines, der „auch dabei war“. Der Ausdruck ist zu präzis und darum mißverständlich. Ich wollte damit Keßler nicht etwa als Augenzeugen des Ereignisses vom 10. Dezember 1520 charakterisieren — er ist ja erst am 8. März 1522 in Wittenberg angekommen —, sondern gebrauchte den Ausdruck in dem Sinne, in dem man ihn oft besonders von Kriegsveteranen hört, die, wenn das Gespräch auf Schlachten und andere große Ereignisse kommt, die Unterhaltung an sich reißen, weil sie den Ereignissen näher zu stehen und besser Zeugnis ablegen zu können sich bewußt sind, wobei es gleichgültig ist, ob sie direkt oder indirekt dabei beteiligt gewesen sind. Ich habe den Bericht Keßlers nicht mit dem des Augenzeugen Johannes Agricola auf eine Stufe gestellt, sondern nur bemerkt, daß auch die Aufzeichnung Keßlers „jedenfalls Beachtung verdient“. Keßler hat die Walstatt besucht und sich den Vorgang genau erzählen lassen. Er gibt die Wittenberger Lokaltradition, wie er sie ungefähr 1¼ Jahre nach dem Ereignis vorgefunden hat, wieder und darf also als recht guter Zeuge angesehen werden.

[Diese Zeilen wurden geschrieben unmittelbar nach Empfang eines „Greifswald, 14. April 1908“ datierten frdl. Briefes von Herrn Oberbibliothekar Dr. Joh. Luther, in dem er mir dasselbe Bedenken aussprach, das er dann in seinem oben S. 158 f. abgedruckten Artikel: „Johannes Keßlers Bericht über die Verbrennung der Bannbulle durch Luther“ der Öffentlichkeit unterbreitet hat. Die obigen Zeilen enthalten zugleich meine Verteidigung diesem Artikel gegenüber.]

---

1) Enders XI, Nr. 2454 u. 2504.

2.

Zu den Kreuzesworten Jesu.

Von

Lic. **Schwen** in Freiberg in Sachsen.

Bei der Frage, welche von den Kreuzesworten Jesu für authentisch gelten können, handelt es sich u. a. darum, wie solche Worte von den Umstehenden aufgenommen und weitergegeben werden. Es ist vielleicht nützlich, daneben zu halten, wie dergleichen in unserer Zeit vor sich geht.

Am Morgen des 23. Juli wurde hier Grete Beier hingerichtet. Unmittelbar ehe das Fallbeil niederfiel, rief sie einige laute Worte aus. In dem alsbald erschienenen Extrablatt des Anzeigers waren sie folgendermaßen berichtet: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Vater!" Das Extrablatt der Nachrichten ließ das zweite „Vater" weg. Im Laufe des Vormittags traf ich dann mit einer Reihe Herren zusammen, die der Hinrichtung beigewohnt hatten. Einer, der nicht dabei gewesen war, fragte: sie soll ja gesagt haben: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun". Nein, sagte ein Augenzeuge, sie muß gesagt haben: „Vater, ich will bei dir sein" (das bezog er auf ihren bereits verstorbenen leiblichen Vater). Nein, sagte wieder ein anderer, das Wort Geist habe ich genau gehört, und dann folgte noch etwas; sie hat gesagt: „Vater, nimm meinen Geist auf." Zweimal habe sie aber nicht Vater gesagt. Endlich kam der Geistliche, der die Mörderin zum Tode vorbereitet hatte. Der erzählte, sie habe gerufen: „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Vater, ver—", sie wird haben sagen wollen: „Vater, vergib", ob aber „mir" oder „ihnen", das wußte er nicht. Außerdem berichtete der Geistliche, ein Professor der Medizin habe ihm seine Verwunderung ausgesprochen, daß sie überhaupt die körperliche und seelische Kraft besessen habe, in solcher Lage und solchem Augenblick noch so laut zu rufen. Er habe das bisher für ganz unmöglich gehalten.

Man wird es nicht für Blasphemie ansehen, wenn ich die letzten Worte Jesu daneben stelle. Mir scheint, die Sicherheit der Überlieferung wird sehr gering, wenn man die erschwerte Berichterstattung von Golgatha weg, und den zeitlichen Abstand der Evangelien bedenkt. Anderseits aber wird auch die Sicherheit des negativen Urteils vermindert: physiologische und psychologische Erwägungen über das, was in solcher Situation Jesus sagen konnte, führen schwerlich zu irgendeinem gewissen Resultat.

Rezensionen.

1.

Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur, auf Veranlassung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas bearbeitet von Dr. **Peter Thomsen.** I. Bd. 1895—1904. Leipzig und New-York, Rudolph Haupt, 1908. XVI u. 204 S. gr. 8. Preis 5 ℳ.

Die Literatur über Palästina ist in den letzten Jahrzenten in einem Maße angeschwollen, daß es auch dem Fachmann völlig unmöglich ist, sie genügend zu übersehen. Umfaßte die auf Grund von Toblers grundlegendem Werke von R. Röhricht herausgegebene Bibliographia geographica Palaestinae, die die Literatur von 333 bis 1878 verzeichnete, schon 4262 Nummern (zu denen freilich noch reichliche Nachträge in verschiedenen Anzeigen dieses verdienstvollen Werkes geliefert worden sind), so konnten die an jene sich anschließenden Jahresberichte von Sozin, Jakob und Benzinger in der ZDPV für die Jahre von 1878 bis 1895 weitere 4781 Nummern buchen. An sie schließt sich wieder Thomsen an und registriert für die zehn Jahre von 1895 bis 1904 ca. 2900 Werke und Abhandlungen, wofür nicht weniger als 161 Zeitschriften (deren Abkürzungen verständigerweise mit den im Theol. Jahresbericht eingeführten übereinstimmen) exzerpiert worden sind (s. das Verzeichnis S. XI ff.).

Es ist kein Wort darüber zu verlieren, wie dankenswert diese mühevolle Arbeit ist. Ihre Fortsetzung ist erfreulicherweise in sichere Aussicht gestellt. Weitere Bände sollen alle fünf Jahre erscheinen, der nächste für 1905 bis 1909 hoffentlich im Jahre 1910 (Vorwort S. VII). Unter den Fachgenossen wird nur eine Stimme darüber herrschen, daß Thomsen, der Verfasser von „Palästina nach dem Onomastikon des Eusebius. Tübingen 1903“ und „Loca sancta I, Halle a. S. 1907“ (möchte dies Werk bald zum Abschluß gelangen können!), vor andern berufen war, uns diese so willkommene Gabe zu bescheren.

Thomsen hat die Grenzen seiner Aufgabe sehr weit gesteckt. Die Literaturübersicht betrifft nicht nur Palästina, sondern auch das ganze Syrien und die Sinai-Halbinsel. Auf dem Titel könnte es sehr wohl heißen „Literatur Palästinas und der angrenzenden Länder". Eine Übersicht des Inhaltes ist sehr lehrreich. Sie zeigt, wie das historisch-geographische Interesse sich mehr und mehr dem Ostjordanland zugewendet hat. Insbesondere ist in diesem Zeitraum Petra erst unserer Kenntnis voll erschlossen worden. Die Ausgrabungen der Engländer und Deutschen (einschließlich der Österreicher) haben anderseits die Blicke auf mannigfaltige archäologische und prähistorische, besonders auch auf religionsgeschichtliche Fragen gelenkt. Nebenher geht immer noch eine immer weiter anschwellende Flut unbedeutender touristischer und erbaulicher Berichte, von denen viele gewiß besser ungedruckt geblieben wären.

Es war gewiß eine schwere Aufgabe, den reichen Stoff übersichtlich zu ordnen. Über die Zweckmäßigkeit des vom Verfasser gewählten Schemas — I. Allgemeines, II. Geschichte, III. Historische Geographie und Topographie, IV. Archäologie, V. Neue archäologische Funde, VI. das moderne Palästina, VII. Geographie — wollen wir nicht rechten. Manche werden es weniger übersichtlich finden als das noch von Benzinger in den Jahresberichten des DPV befolgte. Daß es bei solcher Schematisierung nicht zu vermeiden ist, daß einzelne Werke an verschiedenen Stellen Erwähnung finden, versteht sich ebenso von selbst wie bei jedem guten Realkataloge.

Die S. VIII des Vorworts in Aussicht gestellten „Kleinen Notizen, Verweisungen, event. auch kurze Inhaltsangaben" finden sich nur spärlich (z. B. zu Nr. 1275. 1275a. 1550. 1837. 1854. 2042).

Eine nörgelnde Kritik wäre gewiß einem Werke so gewissenhaften Fleißes und zuverlässiger Arbeit gegenüber schlecht angebracht. Aber im Interesse der Sache und einer noch vollkommeneren Ausgestaltung der Fortsetzung dieser unentbehrlichen Bibliographie sollen doch einige Wünsche und Ausstellungen geäußert werden. In erster Reihe dürfte es erwünscht sein, daß das auch vom Verfasser im Vorwort für wünschenswert erklärte „Register der Ortsnamen" im nächsten Bande wirklich geliefert würde. Die unverkennbaren Schwierigkeiten sind doch nicht unüberwindlich, wie Röhrichts „Index locorum" in seiner Bibliographia beweist. Was weiter die Vollständigkeit der Bibliographie anlangt, so haben schon andere vermißt, daß nach dem Vorgange der Jahresberichte des DPV auf wichtige Artikel in Sammelwerken (wie Haucks Theol. RE., Vigouroux' Dictionnaire u. a.) hätte hingewiesen werden können. Im übrigen wird wohl wenig Wichtiges zu vermissen sein. S. 15f. fehlt „A. Klostermann, Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem zweiten Jahrtausend vor Christo, Kiel 1898". — Zu Nr. 863 ist hinzuzufügen „The Life of Saladin by behā ed-dīn (1137—93 A. D.),

London '97 420 S." (die „Introduction" ist unterzeichnet C. W. [Wilson]), und „General Index to the Library of the Pal. Pilgrims Text Society", London '97, 102 S. (Beides bildet zusammen den XIII. Band der Sammlung der P.P.T.S.) — S. XV fehlt „Th Lz = Theologische Literaturzeitung". — Zu Nr. 900 f. durfte hinzugefügt werden „[R. 20]", zu 889—90 „[R.—]". — An falschem Orte stehen doch wohl die Nummern 507 und 508. — Nr. 2172—77 mußten wenigstens auch unter „Sprachliches" (S. 127 ff.) stehen. — Wie kommt Nr. 1684 f. unter die Rubrik „Gewichte, Siegel"? — Nr. 1674 ff. gehörten doch wohl hinter 1633. — Das kleine Druckfehlerverzeichnis S. 204 bedarf, wie es scheint, nur unbedeutender Ergänzung. Störend ist nur der Druckfehler S. 72 unter Nr. 981: „1896" statt 1596. — Zu S. 60, Z. 15 und l. Z. ist vor V resp. VI zu ergänzen „HL".

Schließlich sei die kühne Hoffnung ausgesprochen, daß der verdiente Verfasser als letztes Ziel seiner mühevollen Arbeiten eine Neubearbeitung und Weiterführung der Röhrichtschen Bibliographia im Auge behalte.

Kiel, Dezember 1908. F. Mühlau.

Miszellen.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1908.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion hat in seiner Herbstsitzung am 23., 24. und 25. September 1908 die Preisschriften, welche vor dem 15. Dezember 1907 zur Beantwortung der Frage:

„Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung der Bedeutung des Sündenbewußtseins im religiösen Leben“

eingesandt waren, beurteilt. Er sah sich jedoch außerstande, einer der eingegangenen sechs Abhandlungen den Preis zu erteilen.

Folgende Preisfragen werden vom Vorstande ausgeschrieben:

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1909:
Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre.

II. Abermals, mit einer Änderung, zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1910:
Ein in niederländischer Sprache geschriebenes wissenschaftliches Handbuch der Sittenlehre, auf der Grundlage der freisinnigen religiösen Prinzipien.

Auf folgende Fragen kann noch die Antwort eingesandt werden vor dem 15. Dezember 1908:

1. Eine wissenschaftliche Untersuchung über den Einfluß religiöser Glaubensüberzeugungen auf die Beantwortung von Fragen auf dem Gebiete der Ethik, der Politik und der sozialen Einrichtungen und Verhältnisse.
2. Eine Untersuchung über die Eigenart und die Bedeutung des Christentums im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte.

Auf folgende Frage noch vor dem 15. Dezember 1909:

Eine Untersuchung über den Ursprung und die Bestimmung der sogenannten „geistlichen Güter" (geestelijke goederen) in den Niederlanden und deren Gebrauch im 17. Jahrhundert.

Alles, was nach dem angegebenen Termin einläuft, wird ohne Beurteilung beiseite gelegt.

Für die ausreichende Beantwortung jeder Preisfrage wird eine Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche Summe die Verfasser ganz in Geld empfangen, wenn sie nicht die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von zweihundertfünfzig Gulden) und hundertfünfzig Gulden in Geld, oder die silberne Medaille und dreihundertfünfundachtzig Gulden in Geld vorziehen.

Wenn mehr als eine Antwort genügend ist, wird die beste mit dem Preise gekrönt.

Außerdem werden die so gekrönten Preisschriften von der Gesellschaft unter ihre Werke aufgenommen und herausgegeben.

Der Vorstand behält sich das Recht vor, eine Preisschrift mit einem Teil des ausgesetzten Preises zu krönen, entweder mit oder ohne Aufnahme unter die Werke der Gesellschaft. Letzteres erfolgt in diesem Fall aber nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Abhandlungen müssen, um zur Mitbewerbung um den Preis zugelassen zu werden, deutlich geschrieben sein (Maschinenschrift hat den Vorzug) in niederländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, im letzten Fall mit lateinischer

Schrift. Arbeiten, die mit deutschen Buchstaben oder nach der Ansicht des Vorstandes undeutlich geschrieben oder schlecht typiert sind, werden nicht berücksichtigt. Knappheit, soweit sie die Anforderungen der Wissenschaft und des Gegenstandes nicht zu kurz kommen läßt, gereicht zur Empfehlung.

Die Verfasser nennen ihren Namen nicht, sondern zeichnen ihre Abhandlung mit einem Motto und senden dieselbe mit einem versiegelten Namensbillett, das das gleiche Motto als Aufschrift trägt, portofrei an den Schriftführer der Gesellschaft, Dr. T. Cannegieter, Professor der Theologie an der Universität Utrecht.

Von den gekrönten Schriften, welche unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen sind, dürfen die Verfasser weder eine neue oder eine verbesserte Auflage noch eine Übersetzung veröffentlichen, ohne zuvor die Erlaubnis des Vorstandes erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, die nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann vom Verfasser selbst veröffentlicht werden. Das von ihm eingesandte Manuskript aber bleibt Eigentum der Gesellschaft; es kann aber dem Verfasser auf sein Ersuchen zurückerstattet werden.

Nicht zurückverlangte Abhandlungen werden nach fünf Jahren vernichtet.

Exemplare dieses Programms sind auf portofreie Anfrage zu erhalten beim Schriftführer der Gesellschaft.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Literarische Art und historischer Wert von 2 Sam. 15—20.

Von

Wilhelm Caspari in Erlangen.

Zu einer Zeit, welche noch von der Vorstellung der Zusammensetzung des A. T. ausschließlich aus Büchern beherrscht war, sind auch an den Quellen der Geschichte Davids diejenigen literarisch-kritischen Zerlegungen vorgenommen worden, die sich bis heute behauptet haben. Von Geschichtsbüchern, an denen sie stattfanden, gingen sie aus und führten wieder zu Geschichtsbüchern, zu solchen aber, die in jenen enthalten oder eingearbeitet seien. Immerhin hatte das Objekt unter der Zerlegung seine Natur behalten; daß die Entstehung eines Geschichtsbuches selbst ein Problem in sich berge, wurde wenig gefühlt, und noch weniger daran gedacht, die Zerlegungsarbeit selber in den Dienst des Problems zu stellen.

So kommt es, daß uns für die Geschichte Davids noch immer Quellen vorgelegt werden, die einen langen Lauf der Erzählung zurücklegen, Vieles und Verschiedenes nacheinander erzählen, das durch nichts weiter unter sich geeint wird als dadurch, daß sich alles um einen und denselben König dreht. Man überzeuge sich hiervon bei Thenius-Löhr, die Bb. Samuels[3], S. LVII ff., an der Tabelle der parallel geordneten Resultate der Kritiker für

2 Sam. 9—1 Kön. 2 (ohne 2 Sam. 21—24): ein geschlossener Zusammenhang, kein größeres Stück entbehrlich, ein Unterschied der Schriftsteller nicht zu erkennen (Budde), schriftstellerische Einheit (Cornill), eine historische Quelle, bester Qualität (Kittel und Wellhausen); 14, 26 gilt meist als eine Glosse, eventuell samt V. 25 und 27.

Über Kap. 13—20 im Besonderen urteilt Budde (Bb. Richter und Samuel 2c., S. 251) „ein ununterbrochener tragischer Verlauf". Diesen in den berichteten Ereignissen aufzuspüren und die ihnen gewidmeten Texte als ein einheitliches literarisches Ganzes anzusehen, ist aber offenbar zweierlei.

„Der Text (a. a. O. S. 253) zeigt nur die allgemeinen Erscheinungen auch der besten Stücke des Buches....; an gewissen Stellen zeigt der Text Verderbnis in größerem Maßstab (vgl. besonders 15, 23ff. 17, 3. 18, 12ff. 20, 28f.); hier und da scheint ein Absatz an die falsche Stelle gerückt, was zum Teil weitere Verderbnis nach sich zog (13, 37. 38a. 19, 12b. 20, 15f.); vereinzelt kommen Glossen vor, so fabulierende Vergrößerung 14, 26, vielleicht kleine tendenziöse Eingriffe in 15, 24ff., antiquarisch 18, 18."

Die Kritik zu 14, 26 ist von Budde zunächst auf das Gewicht des prinzlichen Haupthaares gemünzt; vielleicht ist nur eine Ziffer falsch transkribiert. Wichtig und für alle, die an der Einheit der Kapitel festhalten, notwendig ist es, zwischen 14, 27 und 18, 18 zu entscheiden. Unvorteilhaft ist es offenbar, beide als Glossen zu verabschieden. 18, 18 ist im Stil jenen Lokalsagen angepaßt, die mit ausdrücklicher Beziehung des Stoffes auf eine dem Erzähler und seinem Publikum bekannte Örtlichkeit abschließen. Inhaltlich freilich ist der Vers mit seinen Mustern gar nicht zu vergleichen, denn er handelt von einer anderen Örtlichkeit statt von der, die zur vorhergegangenen Erzählung gehört. Den Gang der Handlung unterbricht schon V. 17b; denn bis die Angabe ganz erfüllt ist: die Israeliten flohen auseinander, jeder nach Hause — ist der Rest von Kap. 18 und der Anfang von 19 längst abgespielt. Soviel bleibt also an der Stelle haften, daß auf alle Fälle eine Unterbrechung gemacht wird, vielleicht zu dem

Behufe, 19, 9b. 10 vorzubereiten, oder aber nur, um den tragischen Moment erschöpfend darzustellen. Ein kurzes Verweilen bei dem Opfer der Katastrophe, eine Nekrologstimmung, scheint hier nicht unangebracht; die Größe des Unterschiedes zwischen Wollen und Vollbringen ist eindrucksvoll charakterisiert [1]).

Das sind freilich nur Geschmackserwägungen, innere Gründe. Keineswegs soll mit ihnen die Ursprünglichkeit des V. 18 bewiesen werden. Aber es waren ebenso nur innere Gründe, aus welchen sie bezweifelt wurde. Das also kann gezeigt werden, daß auf das kritische Urteil doch nicht genügend Verlaß ist. Auch eine andere Beleuchtung des Falles ist möglich. Sollte nicht 18, 18 beurteilt werden wie 17, 23. 14b. 16, 23. 20, 3b?

Unverträglich mit 18, 18 ist 14, 27. Es fragt sich, ob man über den Widerspruch durch Streichung hinwegkommen kann. Diese müßte wahrscheinlich sich nicht auf den einen Vers, sondern auf V. 25—27 erstrecken. Auf die 200 Sekel allein kann man sie doch nicht begründen. Im Weiteren aber ist das Projekt der Streichung wieder nur auf innere Gründe angewiesen. Man tut gut, ihnen zunächst unbesehen statt zu geben: „Da wandte sich Absalom nach Hause und trat dem Könige nicht unter die Augen. So wohnte Absalom in Jerusalem zwei Jahre lang, ohne dem König unter die Augen zu treten." Also wörtlich zweimal nacheinander der gleiche Nebensatz, wie in einer Litanei. Das stimmt so wenig zu der sonstigen Art des Erzählers, daß man die Streichung der V. 25—27 auch auf eines der beiden gleichlautenden Versglieder ausdehnen mußte. So, wie sie jetzt dastehen, setzen sie zwischen sich eine größere Unterbrechung des Zusammenhanges voraus, die eine förmliche Wiederaufnahme der V. 24 erlassenen Angabe erwünscht macht.

Um aber inneren Gründen innere gegenüberzustellen, so ist der Inhalt von 25—27 hier ganz wohl zu brauchen. Die Hauptsache ist, daß Absalom ein Familienleben führen konnte und durfte. Das ist doch ein gewisser Kontrast zu der noch fort-

1) Auch kann der Vf. von 18, 18 in Absaloms zitiertem Ausspruche ein omen erkannt haben.

dauernden königlichen Ungnade. Sind seine vier Kinder von einer Mutter, so stünden ihnen (V. 28) zwei und vier (15, 7) Jahre gegenüber. Die Annahme ist also gestattet, daß sämtliche vier Geburten in diese Jahre fallen, und man muß nicht etwa in die Zeit vor 13, 23 zurückgehen. Es ist sogar noch Zeit übrig, die er als Lediger verbracht haben kann. So entsteht für den Erzähler ein Problem: unter Umständen, wie die Absaloms, ist es kein reines Vergnügen, einen Hausstand zu gründen. Braut und Eltern war es ein Risiko. Wie groß nun die Bedenken waren, um so größer müssen die Einflüsse gewesen sein, die ihnen die Wage hielten. War dies also nicht eine natürliche Gelegenheit, von Absaloms einnehmendem Äußern zu reden 14, 25 f.?

Noch könnte man den Verfasser zum Glossator erklären wollen wegen der Flüchtigkeit, die Tochter Absaloms Tamar zu nennen, V. 27, da sie doch Maakha heiße (1 Kön. 15, 2) — „die wurde eine schöne Frau" (und machte ihren Weg). Diese Angabe nötigt uns zunächst, es bei der einen Tochter Absaloms zu belassen; denn wenn sie nicht die Königsmutter gewesen wäre, so wäre ihr an dieser Stelle keine vorgreifende Parenthese geweiht worden. Die L. A. *Μααχα* bietet auch keinen befriedigenden Ausweg — sie sieht zunächst wie gelehrte Verbesserung aus. Und in 1 Kön. 15, 2 Tamar zu korrigieren, geht vollends nicht an. Also bleibt es bei der Anklage auf Flüchtigkeit in 14, 27. Die schöne Tochter gehört aber zu dem schönen Vater 14, 25, teilt also die literarkritische Behandlung des ganzen Stückchens. Ist es nicht Apologetik älteren Stils, den Verfasser von der Anklage dadurch weiß zu waschen, daß man ihm die Verantwortung für den Passus ganz abnimmt? Ja, wenn derselbe Verfasser sonst den richtigen Namen wüßte. Aber er spricht nur dies einemal von ihr.

Es bliebe noch der Ausweg, nur die zwei Worte ושמה תמר, weiter nichts, als Glosse auszuscheiden. Dafür ließe sich auch noch der griechische Befund verwerten: der Name wurde vermißt, weil die Tochter durch die nachfolgende Notiz interessant gemacht worden war; zwei Glossatoren ergänzten ihn, einer nach Aktenkenntnis, der andere — aus der Novelle.

Aber auch diese Auskunft befriedigt nicht sehr. Wenn schon einmal von der Tochter Zukunft geredet wurde, konnte der Erzähler nicht wohl einen Schleier über sie breiten, wie über „ein Weib aus Tekoa“. Man kommt daher zu dem Eindruck, daß es dem Erzähler gefallen hat, die Tochter nach der gerächten Schwester zu nennen; es wäre das ein Augenblick, in welchem die Vorliebe für einen beziehungsreichen, nachdenklichen Schluß ihn über die Sprache der Akten hinweggesetzt hätte. Die Möglichkeit wenigstens, daß der Erzähler sich in dieser kühnlichen Weise gegen die Prinzipien historischer Gewissenhaftigkeit versündigt hätte, wird schwerlich ganz umgangen werden können, etwa mit: Unkenntnis. Denn dann müßte die Erzählung erst zu lange nach dem Tode der Tochter ausgearbeitet sein, wogegen vieles spricht [1]).

Angenommen, daß der Erzähler hier aus eigener Machtvollkommenheit eine Rückverweisung auf die erste Tamar anbringt, wäre die weitere Annahme kaum zu vermeiden, daß das Kap. 13 Begonnene hier schließt. Mit V. 33 wäre dieses Literaturprodukt wirklich aus. Das mag man für unmöglich halten: wer so viel von Absalom erzählte, wollte auch noch seinen Aufstand berichten. Aber über den Widerspruch zwischen 14, 27 und 18, 18 kommt damit niemand hinweg. Mag dieser in der Geschichte gar nicht bestanden haben, ein halbwegs gewiegter Schriftsteller hätte hier besser achtgeben müssen.

Findet die Annahme den Vorzug, auf Kap. 14 müsse eine Darstellung des Aufstandes folgen, so ist doch erst zu zeigen, daß Kap. 15 ff. wirklich die Fortsetzung sei. Es mag ja sein, daß der

1) 1 Kön. 14, 21: „41 Jahr war Rehabeam alt, als er König ward.“ Die Angabe sieht bedenklich schematisch aus. Maacha müßte dann ca. 10 Jahr älter als er gewesen sein. Ist auch Asa ihr Sohn (V. 10) und somit der Bruder Abias, nicht sein Sohn (V. 8), der etwa durch Revolution auf den Thron gekommen ist, so müßte er schon unter Salomo geboren sein, ca. 940. Wir lesen unter Asa von dem großen Einfluß seiner Mutter auf die Politik, er begann wohl seine Regierung damit, daß er ihn still legte. Angenommen, es hätte damals jemand die Absalom-Tamargeschichte beschrieben, konnte es ihm da nicht ratsam erscheinen, den Namen der in Ungnade Gefallenen zu übergehen? (Zum Historischen vgl. Öttli, Gesch. Isr., S. 339.)

Aufstand Absaloms öfters beschrieben worden ist, und R von 15 ab einen anderen Gewährsmann zu Worte kommen ließ.

Dieser Vermutung hält man entgegen, 15, 1 ff. sei kein ordentlicher Buchanfang, und der Stil sei hinter 15, 1 derselbe, wie vorher.

Auf das Erstere ist zu erwidern, daß die drei Anfangsworte von 15, 1 eine Bindeformel sind, wie sie jedem R erlaubt ist. Man mag ruhig zugeben, daß wir den Anfang einer, eventuell selbständigen, Beschreibung des Aufstandes nicht mehr haben; haben wir sie doch spätestens von V. 7 an.

Argumente aus Stildifferenzen sind bei der geringen Ausdehnung der zu vergleichenden Literaturprodukte und noch mehr infolge des damaligen Mangels schriftstellerischer Individualisierung kaum zu erwarten. Die Gleichheit des Stils führt nicht weiter als bis zu einem Ursprung beider Stücke aus einer Schule und einem Lebenskreise. Wenn sachliche Unausgeglichenheiten vorliegen, muß man bei der Behauptung der gleichen Schule stehen bleiben.

Unausgeglichen sind aber nicht nur die Angaben über Absaloms Kinder. Unausgeglichen ist das Verhalten Joabs gegen Absalom. Bis 14, 33 ist er sein Freund, von da ab sein Feind. Den Wechsel hat man alles Ernstes aus dem Ärger über den Ernteverlust 14, 30 erklären wollen!

Verschieden ist auch das Verhalten Davids gegen den Sohn. Gegen das rächende Verbrechen ist er strenger, gegen den Staatsverbrecher proklamiert er Milde [1]).

In der ersten Affäre hat David einen Minister Jonadab, in der zweiten Ahitophel, Husai u. a.

Alle diese Differenzen mögen in der geschichtlichen Wirklichkeit keine, sondern etwa ein verständliches Nacheinander gewesen sein. Doch erwartet man, daß ein einzelner Schriftsteller sich soweit kontrolliert, daß er einen Versuch macht, die Widersprüche auf-

1) Auch der Rächer der Frauenehre Kap. 13 und der Absalom von 16, 22 stechen voneinander ab. Aber den letzteren Schritt hat auch der Erzähler besonders zu motivieren für nötig erachtet.

einander abzutönen. Er konnte z. B. zu 14, 33 sagen: Und von dem Tage ab wurden Joab und Absalom einander feind. Joab sprach in seinem Herzen: Das Kornfeld wirst du mir noch bezahlen. Daraus, daß gerade an dieser Stelle jeder Verweis auf das Folgende unterbleibt, möchte man doch schließen, daß der Tamarerzähler keine weiteren Pläne mehr hatte.

Übrigens fehlt es nicht ganz an Stilunterschieden: 15, 32 sagt: אֲדָמָה; 13, 19: אֵפֶר. Überhaupt sind die Trauerzeremonien verschieden, oder verschieden benannt: 19, 1—13, 31. 19, 2—13, 36. 15, 13 kommt הַמַּגִּיד; 13, 30: הַשְּׁמֻעָה. Hinter dem imp. von קום hat 17, 21 ו, 13, 15 nicht. 14, 21 nennt der König den Absalom einen נַעַר, weil er ihn nicht zu Gnaden annehmen mag, 18, 5, weil er ihn begnadigt. Der Ton, in welchem das Wort gesprochen wird, ist beide Male verschieden. הִגִּישׁ לֶאֱכֹל steht 17, 29 mit לְ, 13, 11 mit אֶל־. Für הָיָה לְמַשָּׂא אֶל 19, 36 sagt 13, 25 כָּבֵד עַל.

Diese Liste könnte beliebig verlängert werden. Doch ist der Zweck der hier gegebenen Beispiele nur, die Behauptung der Stileinheit beider Stücke auf das richtige Maß zurückzuführen. Sie kann nicht bis zu der Folgerung einer Einheit des Verfassers ausgedehnt werden, wenn dieser sachliche Bedenken entgegenstehen. Solche sind aber die verzeichneten Unausgeglichenheiten.

Damit bräche denn das für so fest geltende Stück 2 Sam. 9—20, an einer Stelle wenigstens, 15, 1, auseinander. Da sich aber der Anfang 15, 1 mit dem 13, 1 vergleicht, so haben wir ein geschlossenes Stück 13f. erhalten; die Amnon-Tamar-Absalom-Novelle, mit einer einheitlichen, sachlich abgegrenzten Handlung in mehreren Szenen. Dieselbe möchte man sich, wie oben angedeutet, im Zeitalter Asas verfaßt denken, etwa unter dem stilistischen Einfluß der durch Salomos Gattin importierten ägyptischen Novellen (s. S. 339).

Das Stück ist aber an dieser Stelle nicht um seiner selbst willen untersucht worden, sondern nur soweit, als es galt, sein Verhältnis zu 15—20 aufzuhellen. Wir besitzen jetzt die Berechtigung, 15—20 als ein Ganzes für sich anzusehen und aus sich heraus zu interpretieren. Für die Abfassungszeit dieses Stückes

kommt von vornherein der Gegensatz zwischen Nord und Süd in Betracht, in dessen Beleuchtung der Erzähler Absaloms Aufstand wiederholt sieht. Man hat bisher geglaubt, ihm darin blindlings folgen zu müssen, hat sich dadurch aber das historische Verständnis des Aufstandes von vornherein verbaut. Den Gegensatz Israel-Juda setzt der Absalomerzähler nur gelegentlich und nicht exklusiv seiner Darstellung bei; es ist schwerlich mehr als ein Element der Würze, durch das er seinen Stoff aktuell gestaltet und mit Beziehungen auf die Gegenwart durchwebt. Er kann schon unter Rehabeam, ja vielleicht unter dem Eindrucke des ersten Aufstandes Jerobeams unter Salomo selbst noch geschrieben haben. Dies wird sich schwerlich noch genauer finden lassen. Hier sollte nur auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit hingewiesen werden, daß die zweite Absalomerzählung älter sein könne, als die erste.

Mit dem Verschwinden eines förmlichen Davidsbuches und seiner Zerlegung in einzelne novellenartige Gebilde scheint mir aber das Verständnis der Davidquelle überhaupt ein Stück weit gefördert. Das Problem, woher solche fortlaufende Beschreibungen einzelner Regierungen gekommen seien, wer ein Bedürfnis nach solchen hatte, wann die Vorbedingungen für eine solche schriftstellerische Leistung gegeben waren — es hat die Früheren wenig beschäftigt; man hat als selbstverständlich angenommen, daß es solche Regierungsbeschreibungen gab; im Notfall sich auf die stets hilfsbereiten Reichsannalen berufen, obgleich durch die babylonisch-assyrischen Gegenstücke nachgerade sattsam bekannt ist, wie solche ausgestattet waren.

Dagegen war es ein leichtes, ein Regierungsbuch nur zusammensetzen zu müssen aus einzelnen Novellen oder novellenartigen Gebilden, die in der Darstellung gelungen und daher beliebt waren. Und daß man hiermit bei der Regierung eines besonders beliebten Königs anfing, das ist nicht minder begreiflich. Sieht es doch aus, als wäre David schon unter Asa zu einer Art Ideal erhoben worden, das offiziell als Stern hingestellt wurde, wie sehr auch die Wirklichkeit davon abstach, die Asa'sche sowohl wie die Davidische.

Im folgenden soll von den Kapiteln 15—20, die bei der vorausgegangenen Operation übrig geblieben sind, genauer die Rede sein. Was für eine Art von Literaturprodukt haben wir an ihnen? In welchem Stil sind sie geschrieben?

Je nachdem die Antwort lautet, ermöglicht sie erst die Beantwortung der weiteren Frage, welcher geschichtliche Wert den Kapiteln zukommt. Diese Frage aber ist es hauptsächlich, deretwegen man sich um die Kapitel kümmert [1]).

Sie ist lange Zeit mit Vertrauen beantwortet worden; noch Renan (hist. du peuple Isr. II, 73) hat das Vertrauen mit besonderen Lobsprüchen votiert. Daneben geht jedoch eine kühlere Beurteilung her, die Quelle stehe den Ereignissen schon fern, sie sei vom Standpunkte der reinen Partei aus verfaßt, sie wolle etwas recht Schönes erzählen, worunter die Genauigkeit Schaden erleide. Mit solchen Urteilen wird die Objektivität der Quelle in Frage gestellt, sie erscheint als Tendenzschrift oder als Unterhaltungsschrift.

Um also den geschichtlichen Wert der Quelle beurteilen zu können, muß zunächst ihr literarischer Charakter näher bestimmt werden.

Früher definierte man ihn — vorsichtig — als Erzählung. Seit Sievers hätte man genauer den Verfasser einen metrischen Erzähler zu nennen [2]), ohne daß dadurch der „Erzähler"

1) Ewald, Gesch. Israels I, 44: „Erzählungen wie Richt. 9 oder 2 Sam. 13—20 geben uns so lebensvolle Bilder jener Zeiten, auf einen so festen Hintergrund gezeichnet, daß wir uns ebenso leicht und unmittelbar als vollkommen deutlich in den eigentümlichen Zustand der Zeiten und in alle ihre Haupt- und Nebenverhältnisse hineindenken können, und noch durch nichts Störendes, das sich dazwischen gelagert hätte, in unserer Anschauung und Wiederbelebung des Erzählten bedeutend aufgehalten werden", vgl. S. 45. — Heute bestätigt sich dieser romantische Optimismus nicht mehr.

2) Nicht die literarische Form der Quelle um dieser Form selbst willen ist Gegenstand der hier eingeleiteten Erörterung. Sie gipfelt daher auch nicht in der Alternative, ob gebundene oder ungebundene Rede. Es handelt sich nur um die Erwägung, wie weit Tatsachen und Bericht sich decken bzw. voneinander abstehen, wenn letzterer unter dem Einflusse eines bestimmten literarischen Typs zustande gekommen ist. Allerdings ist es hierbei nicht ohne

unhaltbar geworden wäre. Es liegt in dieser Charakteristik noch immer allerlei Brauchbares; namentlich einige negative Näherbestimmungen können aus ihr abgeleitet werden, die nicht ohne Wert sind. Der Erzähler ist kein Dichter, trotz des Metrums, ein Epos ist sein Produkt nicht. Höchstens könnte erwogen werden, ob es epische Nachklänge enthält, nämlich Einzelzüge mythischer Art. Im damaligen Epos dürfen solche nicht fehlen [1]).

Einen Romanzenkranz kann man in der Quelle ebenfalls nicht erblicken. Es fehlt vor allem die ideale Einheit, die die Person des Helden herstellen sollte. Ist etwa Absalom dieser Held, um den sich die mannigfachen Einzelangaben des Textes zusammenscharen, und von dem aus sie ihr Recht, vorhanden zu sein, erhalten? Man lese die Quelle daraufhin durch und man wird finden, daß wohl erst die modernen Bezeichnungen: Absalomkapitel, Absalomerzähler, die Vorstellung hervorgerufen haben, er sei der Held des Textes, in dem er vorkommt. Vielmehr teilen sich nacheinander in die Heldenstellung Absalom, David, Joab. Immer-

---

Belang für den Historiker, ob zu den Merkmalen des Typs auch ein Metrum gehöre. Im allgemeinen wird er dessen Hervortreten so verstehen, daß ästhetischen Nebenzwecken mehr Aufmerksamkeit gewidmet sei als von seiten eines Prosaisten. Dieser Schluß ist aber nur dann zu brauchen, wenn vergleichbare Prosaisten vorhanden sind. Aber es ist nicht leicht zu sagen, ob der Absalomerzähler der gebundenen Rede mehr zugetan ist, als ungefähr gleichzeitige andere Erzähler ähnlicher Stoffe. Doch gesetzt, die erforderlichen Gegenstücke wären vorhanden, ist noch nicht bewiesen, daß die geschichtliche Treue des Absalomerzählers relativ geringer wäre. Für die Frage nach seinem Verhältnis unmittelbar zu seinem Stoffe jedoch ist das Vorkommen metrischer Spuren mitbestimmend zwar, doch nicht entscheidend.

1) Stellen, die einen mythischen Eindruck machen, können vielfach nur im Zusammenhang des sie umgebenden Berichts abschließend geprüft und beurteilt werden. Erst dann wird klar, ob sie das Attribut „mythisch" verdienen und inwieweit von ihnen aus die historische Wertschätzung der Quelle beeinflußt wird. Mit Vorliebe wird z. B. der Tod Absaloms an seinen langen Haaren als eine mythische Vorstellung angesehen. Nun ist aber die Mitwirkung der Haare gar nicht Textbestandteil, sondern Midrasch, zum ersten Male wohl bei Jos. Arch. VII, 10, 2. Einzelnes über die Szene s. „Aufkommen und Krise des israelitischen Königtums unter David", Kap. IX.

hin ist die stilistische Verklammerung der einzelnen Abteilungen der Quelle eng genug. Sie können also auch nicht aus verschiedenen Romanzenkränzen entnommen sein [1]).

Der Erzähler ist ferner kein Historiker, sein Produkt keine, auch etwa nur im Sinne jener Zeit, wissenschaftliche Leistung. Er sagt hin und wieder das zum Verständnis Notwendige nicht, auch wo wir meinen, er müsse sich dazu veranlaßt fühlen [2]). So ist er weder absolut noch relativ vollständig. Aber die Auswahl von stofflichen Momenten, die er trifft, ist auch nicht objektiv in der Weise, daß sie ein ganz proportionaler Ausschnitt aller wirklichen Maße und Daten wäre. Um Weiterungen zu vermeiden, soll dies hier sogleich zugegeben werden. Es fragt sich nur, ob der Historiker überhaupt je andere als derartige Quellen zur Verfügung hat. Von dem Zugeständnis, daß sie nicht objektiv seien, ist noch ein weiter Weg zu dem Eingeständnis ihrer wissenschaftlichen Unbrauchbarkeit.

Der Erzähler ist auch kein Beurkunder. Er datiert die Vorfälle weder absolut noch relativ ordentlich. Nur am Anfang macht er einen — nicht ganz klaren — Versuch. Der Wert seiner Zahlenangaben ist problematisch (15, 11 : 500?) die Ortsangaben forderten schon eine frühe Zeit zu Nachbesserungen auf, die ihre Verwendbarkeit vollends verdunkelt haben.

Man täte der Charakteristik „Erzähler" also unrecht, wenn man sie überhaupt ablehnen wollte. Sie ist nicht schlechterdings nichtssagend; einige, wenigstens negative, Kriterien kommen durch sie zur Geltung. Mehr aber wirft man ihr vor, daß sie schillere, daß sie gestatte, unter der Hand das Ganze und Einzelne für

1) Dies wäre auch eine Annahme, der man ohne dringende Veranlassung schwerlich weiter nachgehen wird. Überdies ist eine Figur wie z. B. Joab zum Mittelpunkt eines geschlossenen Romanzenkranzes auch nicht geeignet, so wenig wie der oft verglichene Hagen von Tronje es zu einem solchen gebracht hat. Solche „Monde" können wohl eine solche Sonnenfinsternis verursachen, aber nicht ohne die Sonne leuchten, auch nicht in nationaler poetischer Erinnerung.

2) z. B. „der Mohr" 18, 21. — Warum wird nicht in Jerusalem abgewartet, 15, 14? u. ä.

zuverlässig zu erklären, ohne sich um den Nachweis dessen sonderlich zu mühen, etwa so, daß man auf ein noch nicht abgenutztes Kapital von Vertrauen zur Bibel baut, das ohnehin so reichlich in Anspruch genommen wird, daß man sich von Fall zu Fall fragen muß, ob es nötig sei. Gewiß, wenn die Charakteristik „Erzähler“ schillert und eine klare Einsicht in das Verhältnis des Berichts zum Stoff hindert, ist sie zu tadeln. Vielleicht aber ist abzuhelfen, wenn man sie beibehält und nur soweit schärfer bestimmt, daß das unliebe, allzubequeme Schillern aufhört. Daß sie zu vag ist, kann eigentlich niemand bestreiten.

Als eine angenehme Näherbestimmung empfiehlt sich zunächst etwa „volkstümlich“. Ueber den „volkstümlichen Erzähler“ hat Wildeboer [1]) Treffliches gesagt, soweit er auf israelitischem Boden auftritt. Das Verständnis speziell des Absalomerzählers wird jedoch von da aus kaum gefördert.

Wo hat er sein Volk und wie kommt er mit seinem Produkt an es heran? Kaum kann man verkennen, daß das Produkt des Absalomerzählers zum Lesen bestimmt war, nicht zum freien Rezitieren. Die Gestalten aus dem Volk 15, 2ff. sind so wenig plastisch, so farblos, nur Schattengestalten; dergleichen taugt nicht für einen Rezitator. Allerdings wird dieser Einzelzug durch entgegengesetzte teilweise kompensiert, V. 13. Aber wieder die Umständlichkeiten mit der Lade sind nicht volkstümlich. Wahrscheinlich [2]) ist es auch der Verfasser selbst, der sich der Abbreviaturen bedient 17, 15. 21; endlich die langen Nachspiele nach der Katastrophe Kap. 19, 20, die diplomatische Verhandlungen und eine Menge Lokalberühmtheiten aus allerlei Gauen zusammenstellen, sind in dieser Art keine Zugstücke mehr, die das Volk fesseln könnten [3]). Hier ist noch ein vielleicht schwerwiegender Gedanke vorzubringen: der Stoff ist aus den ernstesten und noch keineswegs gelösten Problemen des Volks-

---

1) S. „Die Literatur des A. T.“, deutsche Ausg. 1895, S. 53ff.

2) Vgl. Sievers, Metr. Studien III, S. 92f.

3) Ihre Erwähnung erinnert mehr an höfisch-höfliche Adressen der Mualkakat.

daseins geschöpft. Eine zusammenhängende Darstellung eines derartigen Herganges setzt voraus, daß die Leidenschaften sich abgekühlt haben und Freund und Feind sich zu einer objektiven Beurteilung dessen zusammenfinden, was sie einst getrennt hat; die Zeiten müßten inzwischen andere geworden sein, niemand mehr am Leben sein, der sich für David oder für Absalom begeistert hatte.

Bevor die Zeit für eine solche Darstellung reif wird, sind höchstens parteiische Darstellungen möglich, die den Unterlegenen ihr „Recht", den Siegern ihren „Erfolg" immer wieder ins Gedächtnis rufen. Eine solche ist unsere Quelle wahrlich nicht. Sie steht wohl mehr auf Seite dessen, dem die Ereignisse recht gegeben haben [1]); aber sie entrüstet sich nicht über den Intriganten Absalom, sie weist ihn nicht mit dem vierten Gebot zurecht. Sie erzählt, daß man das Gefühl nicht los wird: der Verfasser ist erhaben über einstmalige Personalfragen; die Leser haben das nicht mitgemacht, was er erzählt, und regen sich gewiß nicht auf, die Zeit ist über die damaligen Sorgen und Streitobjekte hinweggeschritten. Auch an die Landesregierung mag man denken: Von wann an erscheint es ihr opportun, daß sich die Gemüter mit jenen Gärungen wieder beschäftigen? Deren Darlegung konnte doch nicht gut an einem abgelegenen Orte in der Provinz ent-

1) Die Stellung des Erzählers ist auf Seite Davids. Das beweisen einerseits die ihm gewidmeten höfischen Formeln 15, 6. 7. 9. 15ff. 19. 21. 23. 25. 27; 16, 2ff. 5f. 9ff. 14; 18, 4f. 25; 19, 3. 5f. 9—20. 24—26. 30. 32—35. 39—44; 20, 4 aus dem Munde des Erzählers oder des Volkes, 15, 3. 15. 21; 16, 2. 9; 17, 16; 18, 12f. 19—21. 28. 31f.; 19, 20—22. 27—29. 31. 35—38; 20, 21f. aus dem Munde handelnder Personen, darunter ganze Ergebenheitsszenen, wie 15, 15. 21. 32; 18, 3 u. a.; anderseits wird dem Absalom nichts Nachteiliges erlassen; er ist ein Volksgunstjäger, 15, 1—6; verstrickt ehrliche Leute in schlimme Sachen 15, 11; wagt nichts oder zu Arges 16, 22; wozu noch der vorausliegende Familienhandel 13, das Kenotaph (?) 18, 18 kommen. Wäre freilich Absalom auf dem Throne geblieben, so hätten wir eine Darstellung seines Sohnesverhältnisses, ähnlich wie Asarhaddons zu Sanherib 681, der ihn nicht aus der Verbannung zurückgeholt hatte. Wie viele Probleme dieser gewaltsame Regierungswechsel in sich birgt, s. C. Niebuhr, in ex Oriente lux I, 4 S. 18f. Man lese auch Asurbanipals Annaleninschriften (Rassam-Zylinder) I, 21—39.

stehen; auch mußte sie irgendwelche direkte Traditionen [1]) benutzen; dann mußte aber schon das Vorhaben einer Darlegung ruchbar werden; sie konnte verhindert, ihre Exemplare eingezogen werden.

Doch auch abgesehen von der Stellungnahme der Landesregierung, bis ein einzelner volkstümlicher Erzähler sich eines solchen Stoffes bemächtigte und in dieser ruhigen Weise, ja mit Kunst und schriftstellerischem Behagen darüber redet, mußte dieser Stoff aufgehört haben, zu glühen, er muß reichlich kalt geworden sein. Daraus könnte sogar die Folgerung gezogen werden, der Bericht müsse viel jünger sein als die Ereignisse. Aber sie gilt nur unter der Voraussetzung, daß wir es mit einem volkstümlichen Erzähler zu tun haben. Wenn er für ein Lesepublikum gearbeitet hat, dann ist es mit dieser Voraussetzung — für jene Zeit — sofort aus. Dann ist er vielmehr ein unvolkstümlicher Erzähler.

Damit ist eine Beurteilung berührt, die der Absalomerzähler heute gefunden hat. B. Luther [2]) nennt ihn einen Novellisten, sein Erzeugnis ein Meisterstück. Es fehlt nicht an Charakterzügen, welche für diese Kennzeichnung sprechen.

Vor allem wird die Spannung mit Kunst wachgerufen, wie Absalom Urlaub begehrt — der Leser würde ihn ihm nicht gewähren — wie der Kriegsrat gehalten wird — schon wähnt der Leser David verloren —, wie die Läufer den Anschluß an Davids Gros gewinnen [3]), wie endlich David die Parole ausgiebt, Absalom lebend ausgeliefert zu bekommen.

1) Durch den Sofer, ein Amt, das zwar nicht ohne priesterliche Bildung gedacht werden kann, aber einen nichthierarchischen Standpunkt keineswegs ausschließt; gegen Erbt, Die Hebräer, S. 103 wäre auf 2 Sam. 11 zu verweisen; der Kritik an der Hierarchie ist 1 Kön. 2, 26 (1 Sam. 3, 13 f.) zugänglich.

2) Bei Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 195. Meyer möchte mit der Abfassungszeit nicht unter Salomo heruntergehen.

3) Der Annahme, daß bei dieser Gelegenheit ein beliebter Erzählungsstoff, wie einst Leute versteckt worden seien, angebracht werde — „ein Knabe, ein Mann, das Weib" scheinen ständige Figuren — steht wissenschaftlich nichts im Wege, wenngleich die ausführliche Erzählung auch auf der Boten eigenen Bericht zurückgehen könnte, worauf Duhms Ebjatarhypothese führt. Zu beachten wäre die Lokalisation: Bachurim ist Simeis Ort.

Viermal geht es anders, als man denkt [1]); wenn das so geschichtlich gegeben war, so ist es doch mehr wie Zufall, dergleichen zu sehen und in der Erzählung zu verwerten.

Die Sprechweise der Beteiligten wird zwar nicht individualisiert, aber sozial charakterisiert: der Untertan 16, 4, die Streber 18, 19—32, der Landsknecht 18, 11. 22; 16, 9; 15, 21, der Beredte 17, 7—13 — ein Kabinettstück von der ersten Entschuldigung an, ausnahmsweise dem „Orakel" widersprechen zu müssen, bis zu der Spekulation auf die Angst V. 8. 10; und auf die Bequemlichkeit des Hinausschiebens und der beruhigenden Hyperbel V. 13 —; ferner der Prinz, scheu, unsicher, verschlossen, endlich der König, karg, einschüchternd, knapp, nur gegen Bewährte etwas redseliger, bei Verlust der Fassung noch die Etikette wahrend 19, 1; danach der Krach seitens Joabs mit kurz angebundenem „Du".

Vorzüglich wird der Wechsel schöner Morgenruhe in der Burg Jerusalems und der belebten Szenen auf dem Marsch wiedergegeben. Die Fülle der Episoden unterwegs, Vorwärtsdrängen und Zurückschicken, Begegnungen peinlicher und erfreulicher Art — das alles zieht in bewegter Abwechselung vorüber, man teilt den Eindruck, wie sich der Weg vor der Kolonne dehnt, und spürt den Ruck, mit dem die Gedanken erst wieder nach Jerusalem versetzt werden müssen, in eine inzwischen total veränderte Stadt [2]).

Die Motive der Handelnden sind sehr einfach, teils schlechte — Ehrgeiz (Absalom), Profitsucht (Ciba? die Läufer), Unversöhnlichkeit (Joab; das angezündete Feld muß eine furchtbare Drohung gewesen sein 14, 30. Richt. 12, 1), Intrige (Ahitophel); teils gute — Loyalität, Frömmigkeit, stets aber sind es private und

---

1) Auch 18, 24—28 ist, fast mit einer gewissen Raffiniertheit, so stilisiert.

2) Der Erzähler hat ja überhaupt damit zu tun, eine auf verschiedene Schauplätze verteilte und oft gleichzeitig spielende Handlung zu Papier zu bringen. Er setzt in der Stoffanordnung den topographischen oder chronologischen Gesichtspunkt zurück, wenn der Fluß der Darstellung, also die Figuren der Beteiligten und der Zusammenhang der Aktion, dadurch allzusehr zerhackt würde.

persönliche Motive. Die Parteien gehen nach dem Schema vor: List wider List; deren Anwachsen sieht der Leser mit einem gewissen ästhetischen, nicht ethischen, Behagen.

Individuen stehen auf, um für Massen das Wort zu führen, 16, 7ff. (Luther, a. a. O. S. 196f. redet statt eines Gegensatzes Benjamins und Davids übertreibend von einem Gegensatz Israels gegen den König).

In Vorstehendem sind wesentliche Kennzeichen jener Erzählungstechnik namhaft gemacht, die man die novellistische nennen darf: eine einheitliche Handlung in zusammenhängenden Stufen, ein kleiner Kreis Mitwirkender, die jeder für sich interessieren und sich voneinander charakteristisch abheben; außerdem zwei Prinzipien, zwischen denen nicht unbedingte Harmonie herrschen muß: einerseits Lokal- und Situationskolorit im Interesse der Anschaulichkeit, anderseits Vereinfachung des Denkens der Beteiligten auf typische, allgemein menschliche, Regungen und Absichten.

Den Anfang seiner Absalomnovelle setzt Luther schon bei Kap. 13 an [1]). Dann wäre es eine Charakternovelle: das zusammenhängende Band zwischen den verschiedenen Stücken wäre lediglich die Person Absaloms. Diese müßte in das Portal gerückt sein, ähnlich wie Joseph Gen. 37, 3. Aber 13, 1 leistet die erforderliche Voranstellung kaum. Luther hat sich wahrscheinlich durch den Vers täuschen lassen. Nimmt man ihn als redaktionelle Kopfleiste weg, die eben den pragmatischen Zusammenhang von 13f. [2]) mit 15f. mit errichten hilft — das ist doch sehr wahrscheinlich — so tritt Absalom erst auf, wo man ihn braucht, nämlich (V. 20) in der absteigenden Handlung. Damit wird Kap. 13 (dessen Zusammenhang mit Kap. 14 auch erst zu

1) Auch nach Jensen (Gilgamesch-Epos in der Weltlit. usw. I, S. 501), der noch öfter eine rückläufige Tendenz gegen die literarischen Zerlegungen des A. T. in Quellen und Quellenstückchen zeigt, ist die Absalomgeschichte „fraglos einheitlich".

2) Renan, Hist. du p. Is. II, 76 sieht aber wohl recht, daß sich schon bis zur Aussöhnung 14, 33 die innere Politik mit der Affäre verquickt hatte. Man erwartete von Absalom also eine Stärkung der Dynastie.

untersuchen wäre) zu einem selbständigen Literaturprodukt [1]), einer Handlungsnovelle.

Eine vorsichtige Abgrenzung der Quelle des Absalomischen Aufstandes darf über 15, 1 nicht zurückgreifen. 15, 1—6 geben eine knappe Introduktion, die noch nicht Geschichte, sondern Vorgeschichte, nicht Aktion, sondern Iterativ ist, stattlicher als Gen. 37, 3, aber vergleichbar.

Wir erhalten in V. 7 das erregende Moment und dann unaufhaltsamen Fluß der Handlung bis 17, 22. Daß dort ein Ruhepunkt eintritt, wird bekundet durch die Nachholung eines Nebenumstandes V. 23, für den die Pause gerade recht ist [2]). Man braucht in der Tat zwischen V. 24 und 22 etwas Text; beide Sätze passen nicht unmittelbar aneinander. Daher kann V. 23 nicht auf Rechnung dessen gesetzt werden, der aus den Quellen, die er hatte, die Geschichte der Regierung Davids zusammenstellte; besser ist er dem Verfasser des Kontextes zuzusprechen. Inwiefern dadurch eine Beziehung zwischen Absaloms und Ahitophels Ende entsteht, die etwa eine gesuchte heißen müßte, kann hier noch nicht erwogen werden (s. S. 342 f.). Der zweite Teil der Quelle — als ästhetisches Produkt kann sie mit V. 22 oder 23 nicht schließen — hat, ähnlich wie der erste, Absalom als treibendes Element in den Eingang gerückt. David ist immer in der Defensive, er läßt die Aufgaben an sich herankommen, mit einer gewissen Neigung ihnen aus dem Wege zu gehen, wenn sie in Krisen hineinführen.

Der Historiker muß fragen, ob diese Zeichnung Absaloms nicht einfach daraus fließt, daß er dem ganzen Putsch den Namen gab, und die Zeichnung Davids daraus, daß die Könige, wenn sie erst alt sind, alle ein ähnliches Regierungsverfahren befolgen.

Ähnlich wie vorhin Marschepisoden, werden jetzt Schlachtepisoden aneinandergereiht. Die meisten altorientalischen

1) In der Regel (vgl. auch Bäntsch, David, S. 143) geben die aus der Amnonnovelle erhaltenen mythologischen Züge das Grundkapital der Beweise ab, daß die Erzählung vom Aufstande nicht historisch sei.

2) Der Erzähler erfährt hier, indem er den Ahitophel bei ihm passender Gelegenheit erledigt, ähnlich wie Matth. 27, 3 ff.

Schlachten, etwa von den bestgeleiteten assyrischen und ägyptischen Unternehmungen abgesehen, müssen sehr rasch in ein wirres Durcheinander von Zweikämpfen, Terrainschwierigkeiten, Irrungen übergegangen sein, so daß — es klingt ja komisch genug — nicht einmal der König seines Lebens sicher ist [1]), und dann auch die striktesten dienstlichen Befehle umgangen werden können, 18, 11ff. [2]).

---

1) Die Soldaten sprechen 18, 3 die Befürchtung, daß dem Könige die Beteiligung am Kampfe das Leben kosten könne, nicht direkt aus, sondern reden nur davon, daß es in diesem Falle ausnahmsweise für sie vorteilhafter ist, wenn er hinter der Linie bleibt; sie können dann also beruhigter kämpfen: „Auf uns paßt man nicht auf." Heißt das in diesem Zusammenhang: „Auf uns, den gemeinen Mann, haben's die Gegner nicht abgesehen? Unserer Flucht werden sie sich nicht sehr widersetzen; im schlimmsten Falle aber, wenn unsere Verluste sehr schwer sind, und kein Pardon gegeben wird, dann ist es schlimmer für uns, deine Intelligenz usw. entbehren zu müssen, als wenn wir wenigstens auf dich noch zählen können." — Also auch, wenn die Soldaten in ihrer Erwägung den eigenen Vorteil voranstellen, nicht die Sorge um den König, so rechnen sie mit einer Gefahr für sein Leben, falls er in die Linie träte. Der Nützlichkeitserwägung haftet kaum etwas Ritterlich-Romantisches an; dadurch beglaubigt sie sich selbst, und man kommt auf die Vermutung, daß הָעָם 18, 3 nicht ganz genau statt eines förmlichen Kriegsrates gesagt ist. Die so stark gekürzte Wiedergabe desselben wäre daraus zu erklären, daß schon Kap. 17 einer vorgeführt worden war.

2) Für die Realistik der Quelle ist der Dialog 18, 10—14 sehr beachtenswert: „Ich habe den Absalom gesehen, hängen geblieben an der Terebinthe (oder gegen V. 9 kollektiv: in den T.?)" ist bereits eine Anspielung auf eine Möglichkeit, von der zu sprechen gefährlich ist. Dem Vorgesetzten meldet man einen Tatbestand, der irgendeine Maßnahme nahelegt. Übernimmt Joab durch Erteilung eines Befehls eine Verantwortung, so ist der Meldende zu allem fähig. Joab weicht jedoch aus: „Du hättest ihn töten sollen." Er kann das noch immer nachholen, aber auf seine, nicht auf Joabs Verantwortung. Alles, wozu Joab einstweilen zu haben ist, wäre eine Prämie, durch die ihm der Entschluß erleichtert werden soll, das Wagstück auf eigene Verantwortung zu unternehmen. Der Mann sieht aber sofort, daß er dann nur den Sündenbock abgeben würde, und lehnt mit charakteristischen, übrigens mit Loyalität bis zur Sättigung vorsichtig erfüllten Worten das heikle Ansinnen ab. Erst als Joab einsieht, daß der Mann nicht für seine Zwecke zu gebrauchen ist, die schöne Chance aber vorübergehen kann (V. 14a), gewinnt die Rücksicht auf letztere in ihm die Oberhand und er nimmt das Risiko auf sich selbst, wozu er nach seiner Stellung ja auch besser berufen ist als andere. — Mit einem atemlosen Sprung begibt sich nun der Erzähler an die

Zuletzt lag die Entscheidung einer Schlacht oft genug wohl bei dem Umstande, ob die Ermüdung oder die Beutebedürftigkeit überwog. Eine solche Schlacht kann also nicht anders als in einzelnen typischen Szenen geschildert werden, bis 18, 32.

Hier oder mit der gleich folgenden Joabszene könnte die Quelle nach abendländischem Geschmacke schließen. Nach dem Geschmacke des Verfassers sind aber noch Probleme übrig, deren Lösung gemächlich nachgeholt wird. Allerlei Bekannte tauchen noch einmal auf, werden ausgezeichnet, begnadigt, zurechtgewiesen. Dazwischen zwei merkwürdige Volksszenen, über die S. 341 zu reden sein wird, 19, 10ff. 42ff. Diese machen es wahrscheinlich, daß noch Kap. 20, das sie vorbereiten, unserer Quelle angehört. 20, 22 ist dann ein unwiderruflicher Schluß [1].

Bei der eben erwogenen Ausdehnung kann man nicht behaupten, daß die Quelle Absaloms wegen verfaßt sei; dann hätte sie 18, 18 schließen müssen. Sie ist demnach keine Charakternovelle. Ebensowenig aber eine Handlungsnovelle, denn schon vor der Katastrophe, von der Peripetie an, wird der verbindende Faden ganz locker, und die Erzählung verläuft wie angereihte Bilder, ohne mit innerer Logik von Akt zu Akt fortzuschreiten. Luther kann den Bericht über die absteigende Handlung von dieser Beurteilung nicht dadurch entlasten, daß er Kap. 20 abkappt (a. a. O. S. 188f.): „ausgeführte Anekdote, nur dazu da, um die Anekdote von der klugen Frau zu erzählen, die den Krieg beendigt hat" (die Frau? die Begebenheit?). Das würde nun auf V. 8—12 (vgl. a. a. O. S. 195)

---

folgende Szene, als hätte nicht erst der Meldende Joab die Richtung zeigen oder an die Stelle führen müssen. Es ist aber nötig, in V. 14 noch einen Platzwechsel hinzuzudenken. Wäre Absalom an der Stelle, wo der Dialog geführt wurde, so war eine Meldung seines Unfalls an Joab nicht mehr erforderlich. Es bliebe nur übrig, zu V. 10 hinzuzudenken, daß Joab nachträglich hinzukam, Absalom aber bis zu diesem Augenblicke sich nicht zu rühren gewagt hatte. Diese Ergänzung wäre aber umständlicher als die vorgeschlagene zu V. 14, wo es leicht ist, im Erzählen ein „und ging hin" zu überspringen.

1) Würde Wincklers Versuch, die Affäre Seba an den Anfang des Davidischen Gesamtkönigtums zu verlegen (Gesch. Isr. I, S. 174) Zustimmung erlangt haben, so müßte man gerade dieses kostbare Stück des Textes fahren lassen.

von vornherein nicht anwendbar sein, für das Übrige aber müßte es erst selbst bewiesen werden. Ebensogut möglich wäre, daß der Verfasser, einmal im Atem, den Schluß nicht gleich findet, und das Publikum, dessen Interesse er geweckt, ihn auch nicht zum Schlusse drängt. Darum erzählt er immer noch weiter eine Reihe von Begebenheiten, die im loseren Zusammenhange mit der Haupthandlung stehen. Man wende nicht ein, der Verfasser könnte dann der Meister nicht gewesen sein, als der er sich in der aufsteigenden Handlung gegeben hat, bei der Schürzung des Knotens, bei der Detailmalerei. Denn im Grunde würde da der Meister doch an einem Stilideal gemessen, das nicht seines ist. Es kann wohl einer ein Meister in qualitativer Hinsicht sein, und doch nicht auch in quantitativer. Er arbeitet alles, was er bringt, geschickt aus, aber er hat nicht den großen Wurf; in jener Hinsicht verhält er sich mehr aktiv, in dieser mehr passiv gegen seinen Stoff. Übrigens haben die versandenden Schlüsse internationale Analogien für sich. Die Stoffbeherrschung erlahmt nach trefflichstem Anlauf; zuletzt ist doch wieder der Stoff Herr und der Verfasser ein gehorsamer Kopist des Tatsachenmaterials. Diese Art der Schlüsse, die keine sind, ist nicht vollständig zu würdigen, wenn man nicht die erwärmte Teilnahme am Stoffe mit in Anschlag bringt, die sich des Verfassers und der Leser bemächtigt hat. Sie findet jetzt eine Reihe von Nachspielen interessant, die es an sich nicht wären; es ist aber der breite Rücken der Haupthandlung, der all diese Anhängsel noch mit fortbewegt und trägt; ja, in den Nachspielen steigt die Erinnerung an die besten Szenen der Haupthandlung noch einmal auf; auch deswegen sind jene noch willkommen, und man ruft den Verfasser nicht gleich zum Schluß.

Durch das Vorgetragene ist unsere Quelle vom ästhetischen Standpunkte aus in gewisser Beziehung bemängelt worden. Indes war es das Bestreben, den Tadel möglichst volltönend zu Worte kommen zu lassen. Einschränkend ließe sich geltend machen, daß er den Verfasser keineswegs ungeteilt trifft. Der Verfasser gerät auch in der absteigenden Handlung nicht ins Planlose, auch hier hat er Meisterszenen, wie den König am Tor; und er hört auf, wie der status quo ante erreicht ist. Doch mit allem, was

zu seiner Verteidigung gegen die Kritik eines Novellenästhetikers vorgebracht werden kann, möge hier niemand sich aufhalten. Genug, wenn ein Teil der Kritik zutrifft. Denn sie macht es zur Tatsache, daß ein dem Umfange nach sehr beträchtlicher Teil der Quelle der Charakteristik „Novelle“ widerstrebt. Sie setzt etwa als Novelle an, wächst aber aus der Novelle heraus.

Ehe diese Beobachtung weiter verfolgt werden kann, ist auf diejenigen Szenen und Details zu achten, die sie mit besonderer Neigung und Verständnis entwickelt. Denn wenn von dem Eindrucke, sie sei nicht volkstümlich, nichts zurückgenommen werden kann, muß man zusehen, welche Schichten des Volkes ihr am nächsten stehen.

Zunächst fällt der Priester auf. Daß nur jeder weiß, sie waren auch dabei! Sie wollten etwas tun, der König ließ sie aber nicht. Wahrhaftig, in die Geschichte des Aufstandes haben sie weder damals eine Wendung gebracht, noch durch ihre Zwischenträgerei 17, 15, die bei ihrem Fehlen eben ein anderer unterstützt hätte. Indes, sie müssen dabei sein. Darum wird von ihnen so viel oder so wenig erwähnt, als sich eben eruieren ließ.

Merkwürdig ist sodann, wie mitten im Lauf der Erzählung plötzlich Zeit ist, von jemand zu berichten, was für ein Geborener er war 17, 25. Das Volk ist, — wenn es sich nicht weigert, es zu sein 19, 42 ff. — eine graue Masse, „die Leute“, 18, 3; nicht anders auch 15, 2; wie absichtlich wird dort ein schematischer Ton angeschlagen; Petenten und Appellanten sind für den, der sie anhören muß, immer eine eintönige Reihe. Ziba allein wird mit Namen festgenagelt; der Erzähler tut nichts zu seiner Verteidigung. Der Mann hat sich illoyal benommen; das wird ihm nicht vergessen. Wenn einer aber ein königlicher Läufer ist, und wenn der dumme Kuschite einen faux pas macht, dann ist alles interessant, wie sie's machen, und was sie reden, besonders wenn allerlei Künste zuhilfe gerufen werden, wie sie das Hofleben zeitigt 18, 29, vgl. 16, 16 ff., sowie den Dialog 18, 10—14.

Hierzu kommt die anerzogene Handhabung von Kurialien, wie עבדך statt 1. sing., אדני statt 2. sing. 18, 29 ff. Dieser Einzel-

punkt darf voraussichtlich im nächsten Hefte dieser Zeitschrift einer besonderen Besprechung unterzogen werden.

Besonderes Augenmerk verdient der Divan oder Hofkriegsrat 17, 1—14. Auf die Ausarbeitung der Ansprachen ist Wert gelegt. Ahitophel ist das rastlose, unversöhnliche Prinzip des Aufstandes; mit dem Mute der Konsequenz spricht er, knapp und klar. Ein Opponent nimmt es mit ihm auf, erstaunlich genug; er macht es aber auch sehr vorsichtig, wendet sich ad hominem: Eine Schlappe [1]) würde uns jetzt, wäre sie auch noch so geringfügig, um den Kredit bringen; sicher ist sicher u. dgl. Zuletzt ein Appell an das nationale Selbstbewußtsein, und Bonmot V. 13 gegen Bonmot V. 3 [2]). Das schlägt durch.

In den Divan verlegt der Verfasser die entscheidende Wendung, obwohl nicht die Zungen, sondern Schwert und Spieß die Entscheidung gebracht haben.

Es wird dafür gesorgt, daß von Zeit zu Zeit die „Vornehmsten" erwähnt werden, auch wenn sie bloß der Chor des Schauspiels sind. Auch Simei ist einer von ihnen, 19, 17. Allerdings sie und die Hofleute waren zwei Parteien, 17, 6. Aber beide müssen miteinander rechnen. Gelungen wirkt 15, 15 die Erwähnung des Selbstverständlichen; selbstverständlich, falls der König nicht allein durch's Pförtchen zu entschlüpfen gedachte. Wichtig ist sodann, ob jemandes Hofprivilegien bleiben, 19, 29; ob neue verliehen werden, 32—39.

Das alles spricht deutlich für das Milieu des Verfassers: Beamte, Vornehme, geistliche [3]) und weltliche Spitzen, höhere Kreise [4]). Diesen gehört er an, diesen erzählt er; aus dem Aufstand wird eine Alarmierung und Wiedereinrichtung des

1) Von den bei David Verbliebenen wird 17, 8 eine Schilderung gemacht, die leicht von Joab abgenommen sein könnte.

2) 17, 3 כַּלָּה statt כֹּל: die Braut hat niemand im Sinn als den Gatten.

3) Wären nur die Priester mit besonderer Erwähnung bedacht, könnte dies notdürftig auch so gedeutet werden, wie wenn in gewissen Gegenden der Herr Kooperator, der Kapuziner immer dabei sein müssen. Das wäre noch volkstümlicher Stil.

4) Das bei einer Versöhnungsaktion beobachtete Zeremoniell wird peinlich gebucht (14, 33).

königlichen Hofhalts [1]). In dieser Schicht kann denn auch am ehesten die Kunst des Lesens einige Verbreitung besessen haben; hier ist es möglich zu erzählen, ohne volkstümlich zu sein.

In den oberen Schichten bestehen auch immer internationale Beziehungen, besonders eng unter Salomo mit Ägypten. Dies ist schon vorher das Land der Novelle. Damit lüftet sich einigermaßen der Schleier, der über der Herkunft dieses eigenartigen Erzählungsstiles gelegen war, wollte man nicht geradewegs die Annahme wagen, Israel müsse ihn selbst hervorgebracht haben. Das Ausland hat dem israelitischen Erzähler diesen Stil angeboten.

Was bestimmt ihn, auf das Angebot zu achten? Warum gelangte er nicht zu der Überzeugung, für derartig angelegte Sachen sei bei ihm zu Hause kein Publikum? Indes, in dieser Fassung braucht die Frage nicht gerade an der Absalomquelle aufgeworfen zu werden. Höchstwahrscheinlich ist sie nicht das erste Produkt im Novellenstil, hat vielmehr schon Vorgänger [2]). In diesem Falle war ihrem Verfasser die Bahn bereits geebnet, ja vorgezeichnet.

Dadurch wird die Zeit der zugehörigen Erzählungsart näher umgrenzt. Sie hat einmal eine Blütezeit gehabt. Die Nachfrage war geweckt und vorhanden. Eine gewisse Kulturhöhe gehört dazu; auch Bedingungen, die durch die nationale Lage erfüllt werden. Aber das alles reicht nicht, um zu begreifen, daß gerade ein Stoff wie dieser in diesem Stil geformt worden ist. Wer sich als Novellist produzieren wollte, konnte von Ophir-Seeabenteuern, von Rekhabiten und anderen unterhaltlichen Dingen ausgehen, aber wie er sich nun über eine so bitter-reale Sache, wie Absaloms Aufstand, machen und daraus eine Novelle zurechtmachen kann, aus einer Sache, die eine Lebensfrage der Nation gewesen war, das ist eine Frage, die hier nicht kurzerhand abgetan werden darf.

Sie wird sich nicht lösen lassen, solange man bei der Charakteristik „Novelle" stehen bleibt, mag man den Zeitabstand zwischen Begebenheit und Bericht noch so groß denken. Jedenfalls müßte man noch eine Tendenz annehmen, die in dem Verfasser mächtig

1) Vgl. Wellhausen, Isr. u. jüd. Gesch.[3], S. 61, Anm. 1.

2) Und zwar auch solche, die uns noch vorliegen.

war. Er wollte etwa zur Zeit einer Entzweiung weiter Kreise des Volkes mit seinem Könige einen Präzedenzfall zur Belehrung und zwar im Sinne des Thrones darstellen. Er redet also nicht bloß von Ehrgeiz, Intrige und anderen allgemein menschlichen Sachen. Doch könnte die Tendenz vielleicht noch mit in der Charakteristik ausgedrückt werden: Novelle zu praktischem, politischem Zweck. „Novelle“ könnte dann beibehalten werden.

Wodurch wird dieser Zweck gefördert? Durch einwandfreie Darlegung dessen, was geschah, oder im Gegenteil durch eine Beleuchtung, in welcher die Tatsache erst für die Gesamttendenz zu sprechen beginnen?

Hiermit scheint der Ausgangspunkt wieder erreicht, an dem die Untersuchung des Quellenwertes eingesetzt hatte. Doch es scheint nur so. Gezeigt hat sich schon, daß der Aufstand in jenes soziale Milieu, in dem sich die Quelle mit Vorliebe bewegt, nicht erst künstlich und nachträglich hineinverlegt ist. Es ist jetzt auf seine wahre Bedeutung für die Geschichtschreibung bereits zurückgedrängt, und diese hat daher Aussicht, es dem tatsächlichen Verlaufe entsprechend zu würdigen und die wahre Bedeutung der in den Schatten gestellten unteren Volksschichten ans Licht zu ziehen. Es hat sich auch gezeigt, wie allerlei hübsches novellistisches Beiwerk die Oberfläche des Hergangs vergoldet. Verzichtet man auf die Verwertung des Beiwerks, so bleibt nicht etwa nichts Verwertbares übrig, sondern im Gegenteil gewinnen die großen Vorgänge erst die ihrer Zeit gemäße Gestalt, die der Bericht in seiner Tiefe noch immer verrät.

An sich bedeutet zwar der Moment, wo die Herrschaft des Stoffes über den Darsteller beginnt, keineswegs den Anfang der Glaubwürdigkeit, deswegen nicht, weil an ihr auch vorher nicht zu verzweifeln war, und auch deswegen nicht, weil der Stoff seinen Beschreiber gerade dann verwirren könnte, wenn er ihn überwältigt. Aber man vergegenwärtige sich, statt allgemeine Erwägungen anzustellen, den denkwürdigen Versuch, Massenbewegungen zu schildern, 19, 10ff. 42ff. Hier wird die novellistische Technik beiseite geschoben. Das Verfahren, einem Einzelnen Dinge in den Mund zu legen, die in Vieler Sinn ge-

sprochen sind (B. Luther a. a. O. S. 197), wird nicht angewendet. Dafür gibt es kaum eine andere Erklärung, als die Wucht des Eindrucks. Gerade dieses Stück muß irgendwie durch Vermittlung bis auf Zeitgenossen der Ereignisse zurückgehen und wurde von dem eventuell nachgeborenen Verfasser seinem Kunstwerk in engem Anschluß an die Gewährsmänner einverleibt. Einem späteren Formenkünstler hätte es sonst nicht schwer fallen können, auch diesen Szenen das novellistische Gewand überzuwerfen. Man wird sich zu denken haben, daß der Ausbruch der Volksstimmung gewissen Kreisen höchst unwillkommen war, sie mußten ihn aber hinnehmen. Damit wurden Sonderhoffnungen, die sie gehegt hatten, begraben. Hier war es, daß alle sakral Privilegierten, alle wirtschaftlich und rechtlich Überlegenen einer Stimme nachgeben mußten, die sonst ohne Einfluß gewesen war, und die man notdürftig Stimme des „Volks" nennen kann. Jedenfalls war es eine Schicht, die das Königtum gewollt hatte und in Wechselwirkung mit demselben erstarkte. 19, 10ff. 42ff. liefern die Berechtigung, den Absalomischen Aufstand als eine Volksbewegung [1]) mit tief verborgenen Grundstimmungen, plötzlichen Umschlägen, unbestimmten Wallungen und Kraftexplosionen anzusehen [2]) — anders aber kann er schon wegen der mit ihm verbundenen kriegerischen Ereignisse nicht angesehen werden. Denn die Heere, in deren Hände die Entscheidung gelegt wird, bestehen nicht aus

1) Nicht „Volk" im Gegensatz zu Vornehmen, sondern diese inbegriffen.

2) Renan II, 73 l'épisode frappe par son unité et l'artifice savant de la narration, qui rappelle les historiens grecs. Welche Bedeutung dieser Stelle bei der Generaleinschätzung der alttestamentlichen Quellen noch zufließen wird, läßt Erbt (Hebräer S. 35) ahnen: „Kulturzustände zu schildern, ist man nicht imstande. Um Vorgänge im Volksleben zu schildern, wählt man, da das ‚phraseologische Formular' fehlt, den Ausweg, die Geschichte eines Falles zu erzählen usw." So viel Zutreffendes in dieser Charakteristik liegt, unsere Stelle zeigt, daß ein recht frühes Jahrhundert schon auch anders konnte. Wenn Jensen (Gilgamesch-Epos I, 542f. eine Parallele zu 20, 1ff. aus der Behistuninschrift beibringt, schrickt er vor der Behauptuug anscheinend nicht zurück, daß der Bericht über Seba von einem nachexilischen Juden etwa zur Zeit Esras hergestellt sei. Über die Abhängigkeit vom Stil eines gemeinsamen (babylonischen) Archetypus: Bericht über Revolutionen vom legitimen Standpunkt und im Auftrag des Königs — hätte sich reden lassen.

Kabinettssöldnern, wie, recht verstanden, auch 15, 19 lehrt. Der Historiker muß versuchen, diese Auffassung des Aufstandes, die in der zweiten Hälfte der Quelle mit elementarer Gewalt durchbricht, auch in der ersten durchzuführen.

Mit größter Behutsamkeit hat sich W. Luther (a. a. O.) S. 198 f. über die Glaubwürdigkeit der Quelle ausgesprochen. Man kann sich über einige ihrer Angaben kaum günstiger äußern, als er getan. Das ist nun im Vorhergehenden durch einige Gründe sichergestellt worden, die wohl nicht zu unterschätzen sind.

Nunmehr ist auch Gelegenheit, eine Masche zuzuziehen, die oben geknüpft wurde. Der Absalomstoff ist auf lange Zeit für eine Novelle zu ernst. Nicht ewig besteht dies Hindernis; aber je näher der Verfasser der Zeit der Begebenheit noch steht, desto weniger ist er befugt, diese Materie zu Unterhaltungszwecken, zu Bildungszwecken, anzurühren und zu verwerten. Dazu steht er und sein Publikum dem Stoffe zu nahe; er kann ihm gegenüber gar nicht jene Freiheit des Standpunktes erringen, die für den Novellenschreiber unbedingte Vorbedingung ist. Auch ist noch nicht die Zeit gekommen, da jemand sich selbst analysiert.

Als Tendenz bleibt zulässig nur: der Verfasser wollte durch Erzählen belehren; das Gebiet aber, auf dem er durch Belehrung wirken wollte, ist das innerpolitische, das nationale. Wäre es statt dessen das pädagogische, das der Gemütsbildung und der Lenkung der Einbildungskraft, dann wäre freilich zu erwägen, ob sich wirkliche Begebenheiten so leicht zur Belehrung eigneten, als etwa zurechtgedichtete. Aber auf dem innerpolitischen Gebiete sind Fiktionen über die Vergangenheit gewagt. Wenn das Volk von jenen Hergängen noch einen Eindruck durch Überlieferung hat, dann heben Fiktionen ihn nicht aus den Angeln [1]). Vorgänge,

1) Dies möge nicht mit dem früher so beliebten Hinweis auf das berühmte Gedächtnis der Orientalen oder der Naturvölker verwechselt werden. Es wird nicht ins allgemeine von Erinnerungen geredet, die aus Pietät oder Spielerei oder gar Stumpfsinn weiter aufbewahrt worden sein sollen, sondern von Krisen, denen die Gestaltung der Gegenwart des Volkes mit zu danken ist. So etwas vergißt sich erst, wenn diese Gegenwart selber zur Vergangenheit wird, und vergißt sich keineswegs etwa dadurch, daß eine bestimmte Generation allmählich ausstirbt. Gegen Jensen (Gilgamesch-Epos in der

über deren Wesen sich streiten ließ, mochte der Verfasser immerhin nach *seiner* Auffassung darlegen, aber das ist noch nicht so viel, wie die Geschichte korrigieren.

Aber ist es zu bezweifeln, daß die gewählte, und Anfangs mit Energie und Geschick gehandhabte, Form der Darstellung ihn in solche Versuchung führte? Er *hat* sich doch mit der Novellistik eingelassen. Gibt er dem Beurteiler dadurch nicht selbst das Recht, ihm Abirrungen vom wahren Verlaufe zuzutrauen?

Dies heißt die Forderung aufstellen, er hätte in einer anderen Manier erzählen sollen. Natürlich nicht in irgendeiner neu zu schaffenden, willkürlichen, sondern in einer bewährten. Denn wer mit geschichtlicher Darlegung sachlich, nicht ästhetisch, belehren will, darf nicht mit einer fremdartigen Manier auftreten, in die sich der Leser erst einarbeiten muß; er wird dem Leser den Stoff so servieren, daß er sich gleich heimisch fühlt. Er muß also Umschau halten unter den gangbaren Erzählungsmanieren — der *Urkunde*, dem *Liede*, dem *Epos*, der *Volkserzählung*. Es scheint, man kann ihm noch nachfühlen, daß sie ihm alle nicht gepaßt haben. Die *Urkunde* nicht; denn sie bucht nicht das Leben, nur die Toten, nicht das Werdende, nur das Fertige, nicht die Seelen, sondern die Sachen, sie ist daher dem Stoff und dem Zweck der Belehrung nicht gewachsen, auch ist sie parteiisch wie nur jemand.

Für das *Lied* wäre Prinz Absalom wie geschaffen. Daß der Verfasser das Lied nicht als Darstellungsform gewählt hat, kann nur dahin gedeutet werden, daß der Aufstand keineswegs so in der Person Absaloms aufging, wie man etwa meint; der Prinz ist weder die Seele noch die Verkörperung des Aufstands; er gibt den Namen dazu her. Infolgedes konnte kein auf eine Person zugeschnittenes Lied das verewigen, was man sich unter Absaloms Aufstand vorstellte.

Zum *Epos* kam es schon deswegen nicht, weil Absalom nicht siegte. Trotz Locken und Denkmal hat das Volk an ihm nicht

Weltlit. I), der im allgemeinen die Geschichte Davids und seiner Vordermänner als dynastische Mache ansieht, die dem Volke suggeriert worden sei, ist auf wiederholte methodologische Ausführungen Winckler's hinzuweisen; und was ist über den erforderlichen Suggestionsapparat bekannt?

das gehabt, was es an Mose und Josua, an seinem Vater, gehabt hat. Wäre Absalom ein größerer gewesen, als er war, der Platz an der Sonne der Beliebtheit war nicht frei. Ob es ein Abraham-Epos, ein Mose-Epos gegeben hat, wer kann das heute mit Bestimmtheit sagen? Anwärter auf epische Verherrlichung waren diese Männer aber im israelitischen Urteil eher als Absalom.

Jedenfalls figurierten sie bereits in den Volkserzählungen. Was auch immer genauer unter diesem schwankenden Begriffe zu verstehen sei, für den Israeliten der älteren Königszeit war es eine sich selbst erläuternde, ziemlich geschlossene Gattung. Ihre Stoffe lagen in der nationalen Frühzeit bis herein ins Chaos der ersten kanaanäischen Jahrhunderte, welches nur einzelne Helden („Richter") als feste Sterne inmitten des wogenden Partikularismus, der Zersplitterung und Auslandsherrschaft erhellen. Jetzt war eine ganz andere Zeit. Das Volk hatte sich herausgearbeitet. Man hatte das Bewußtsein, eine Epoche erlebt zu haben. Hinten lag eine Vergangenheit, mit der man in politischer und sozialer Hinsicht keine direkte Fühlung mehr hatte, deren Kunde vor einer neuen und leistungsfähigen Gegenwart in den Schatten trat. Es galt, die Wunden der vergangenen Jahre zu heilen, politische und wirtschaftliche Aufgaben zu lösen. Der König betreibt den Handel; es wird eine Zeit praktischer Befähigung und irdischer Aufgaben. So war die Zeit der Religionsstiftung, der Landeroberung nicht; als eine ganz andere hielten sie die Volkserzählungen fest, Wunder und Fluch, Fanatismus und Idealismus hatten damals gegolten. Die andere Zeit, die jetzt gekommen war, war eben deshalb dem Volkserzählungsstil versagt. Dieser Stil hat seine Zeit. Wenn eine gewisse Reihe von Stoffen in ihm niedergelegt ist, wirkt sie artbestimmend, und die Gattung schließt sich gegen Neuerwerbungen ab. Darüber konnte sich ein Erzähler, der ein nüchterner Mensch war, nicht wohl hinwegsetzen. Wenn er kein Fantast war, konnte er es gar nicht versuchen, von David und Absalom so zu erzählen, wie von Abram und Lot, Jakob und Esau, Mose und Pharao, Mose und Abiram. Die Volkserzählung hatte ihre Blütezeit gehabt, durch Stoff und Stil hob sie sich von den Erlebnissen der Gegenwart ab; gut, daß man nicht versuchte, sie künstlich zu

modernisieren. Nur das Umgekehrte geschah: man arbeitete Volkserzählungen in Novellen um und machte so das Rauhe und Derbe, das Urwüchsige sozusagen salonfähig. Aber die neue Zeit in die alte Volkserzählung zu formen, das wäre ein Beginnen ganz anderer Art gewesen. Wie es ausgefallen wäre, könnten eventuell jene, zumeist in der Genesis vorkommenden, Texte erzählender Art lehren, hinter deren Individuen Kollektiva gesucht werden.

Indem der Verfasser der Absalomquelle ganz im Gegenteil die ihm noch nahestehenden Ereignisse in einer modernen, für seine Zeit hochgebildeten Form erzählte, stempelte er schon dadurch den Stoff zu einem aktuellen.

Es ist nicht eine Tatsache, die man einfach hinnehmen muß, daß der Verfasser den Novellenstil zugrunde legte. Es hat sich, wie ich denke, jetzt gezeigt, wie er dazu gekommen ist; welchen Einfluß der Novellenstil auf das Verhältnis der Quelle zu den Ereignissen ausübt, ist gleichfalls im Vorausgehenden schon vielfach angedeutet. Eklektisch der Quelle dieses zu glauben, jenes nicht, dazu gibt die Erkenntnis ihres Novellenstils jetzt keinen Freibrief mehr. Es ist freilich nicht zu bestreiten, daß ein Verfasser sich in einem Stile wie diesem Zutaten erlauben kann. Doch sind es solche, die den Gang der Ereignisse unangetastet lassen, also psychologisches Kolorit, Reden u. dgl. Selbst diesen gegenüber ist aber zu konservativer Vorsicht zu raten: Leitmotive, geflügelte Worte mögen original sein [1]).

Den Zusammenhang der Ereignisse spitzt der Verfasser wohl zu einer erregenden Spannung seines Publikums zu. Ihn leitet dabei das Gefühl, daß die Leute, die jene Ereignisse erlebten, von ihnen ja auch aufs höchste gespannt worden sind. Diese Originalspannung ist jetzt unwiderbringlich dahin; denn die Lösung, die sie gefunden hat, ist geschichtsbildend geworden, und Verfasser und Leser können ihre in die Gegenwart reichenden Folgen gar nicht aus ihrem Bewußtsein entfernen. Dem Erzähler ist es also

1) Damit hinge zusammen, wenn, wie auch in andern Davidsquellen, Worte Davids, ohne daß ein anderer dazwischenspräche, getrennt unmittelbar nebeneinander dargeboten werden, z. B. 15, 37 f. Über 16, 13 f. s. „Theol. Stud. . . . Theod. Zahn dargebr.“, S. 27.

nur noch möglich, durch eine Surrogatspannung den Leser in ein ähnlich lebhaftes Verhältnis zum Stoff zu versetzen, wie es der Zeitgenosse zu den Ereignissen hatte. Er kann Spannung erzielen durch kluge Vorausnahme oder auch Verschweigung wichtiger Angaben, durch merkwürdige Aussprüche seiner Helden, durch die Anordnung der Szenen- und Situationenfolge, durch Gegenüberstellungen von Wendepunkten, deren Koinzidenz während des wirklichen Verlaufes niemand bewußt geworden war, vor allem aber durch Zusammenschieben der Akte selbst auf Kosten aller verbindenden allmählichen Entwicklungen und Vorbereitungen. Ob er hierbei soweit fortgeschritten ist, die Datierungen zu vernachlässigen, Schauplätze und zeitliche Aufeinanderfolge zu verändern? Dies kann nur von Fall zu Fall erwogen werden. Eine Beobachtung spräche von vornherein dagegen: Von 15, 13—17, 22 scheint sich alles an einem Tage abzuspielen. Hier läge erst die Vermutung nahe, der Novellist habe auf 24 Stunden zusammengedrängt, was sich in einem längeren Zeitraum abgespielt hat. Nur aber müßte man dann erwarten, daß er bei diesem Kunstgriffe einmal verweilte und dafür sorgte, daß der Leser ihn auch nicht übersieht; etwa: „David sprach: heute morgen wachte ich noch sorglos in meinem Palaste auf; wo aber werde ich nun mein Haupt zur Ruhe legen?“ Nichts von alledem erlaubt sich der Verfasser. Ergibt sich hingegen, daß eine derartige Geschwindigkeit des Verlaufes eine wesentliche Vorbedingung seiner Möglichkeit ist, so wäre damit ein positives Kennzeichen für die Geschichtlichkeit der Zusammendrängung so vieler Szenen auf einen Tag gegeben.

Indem schon hier und gegen Ende der Quelle je mehr und mehr der Einfluß des Novellenstils auf die Darstellung der Ereignisse in Frage gestellt wird, ist damit keineswegs gesagt, daß, wo der Novellenstil ermatte, die völlige Verwirrung und Unkontrollierbarkeit beginne. Im Gegenteil läßt sich behaupten, daß der Novellenstil der Durchgangspunkt der erzählenden Literatur zu einer wirklichen Geschichtschreibung hin geworden ist, soweit letztere auf israelitischem Boden überhaupt möglich war; man denke an die zusammenhängenden Geschichtswerke, deren Zeit bald beginnt; nicht die „Hofjournale“ der Könige von Israel und

Juda, aber die ältere Saul-Davidsquelle, den Elohisten und Jahvisten, einen so klugen, denkenden Redaktor wie Gen. 12—14 (allzuklug oft für uns). „Es ist erstaunlich", sagt E. Meyer, a. a. O. S. 486 f., „daß eine derartige Geschichtsliteratur damals in Israel möglich war. Sie steht weit über allem, was wir sonst von altorientalischer Geschichtschreibung wissen, über den trockenen offiziellen Annalen, über den märchenhaften Geschichten der ägyptischen Volksliteratur. Sie ist eben weder das eine noch das andere. Sie ist wirkliche echte Geschichte, sie wurzelt in lebendigem Interesse an den wirklichen Ereignissen, die sie aufzufassen und festzuhalten sich bemüht. Wären uns diese Abschnitte nicht erhalten, wir würden es für undenkbar halten, daß derartiges jemals auf israelitischem Boden erwachsen wäre" [1]). Dieses Wort des Lobes aus dem Munde des Historikers, der nur bedauerlicherweise die späteren, zusammenhängenden Geschichtswerke wesentlich tiefer schätzt, findet in vorliegenden Ausführungen seine Erläuterung mit Bezug auf die Absalomquelle. Geschichte bietet dieselbe nicht in dem Sinne, daß der Historiker ihr einfach nachzuerzählen hätte. Der Novellenstil hat das Verhältnis des Berichtes zu den Tatsachen in der Weise geregelt, daß man von einer Verkürzung sprechen kann. Unter diesem Begriffe können alle S. 332 verzeichneten Einzelheiten der Novellistik zusammengefaßt werden. Verkürzt sind die Dimensionen der beteiligten Faktoren, die Bewegungen, die Zwischenzeiten, die Begleitumstände, die Vorgeschichte, die Nachwirkungen. Verkürzt; es ist also nicht an dem, daß nach Abstreifung novellistischer Zutaten überhaupt nichts Verwendbares übrig bliebe. Vielmehr besteht die Aufgabe darin, die erkannten Verkürzungen wieder richtig auszuweiten, zu kompensieren. Die wirkliche Geschichte ist durch die Verkürzung nicht entschwunden, sie ist noch drin. Aber nicht mehr alles ist drin, was wir brauchen und auch anderweitig feststellen können.

---

1) Auch folgende nichttheologische Stimme ist erwähnenswert: „Die israelitische Überlieferung steht trotz ihres beklagenswerten Eklektizismus in den Anforderungen, die sie an sich selbst richtete, von allen orientalischen Darstellungen dem an der Wirklichkeit geschulten historischen Empfinden am nächsten." (C. Niebuhr in ex Or. lux I, 4, S. 40.)

Dem Verfasser der Absalomquelle ist, als er den Aufstand beschrieb, klar geworden, daß das kein Novellenstoff ist. Da wuchs er mit seinen größeren Zwecken. Sein Produkt verkörpert den Übergang der nationalen Literatur von der Novelle zur Geschichtschreibung [1]). Er zeichnet die Tatsachen in leichter Schrumpfung; doch ist die Grenze der Wiedererkennbarkeit nicht überschritten; es ist ein Ausschnitt aus der Geschichte, was er berichtet, aber es ist Geschichte.

2.

Die große eschatologische Rede Jesu.

Von

Prof. D. Friedrich Spitta in Straßburg i. E.

Vor zwanzig Jahren habe ich versucht, dem Rätsel der großen eschatologischen Rede Jesu auf die Spur zu kommen, indem ich, vom Texte des Matthäus ausgehend, der oft ausgesprochenen Annahme folgte, daß in diese Rede eine jüdische Apokalypse, Matth. 24, 15—28, interpoliert worden sei [2]). Von den damals

1) Unter Geschichte stellt er sich ein Handeln denkwürdiger Personen an seiner Nation und aneinander in steter Bezogenheit auf Jahwe, die dieser erwidert, vor. Infolgedessen werden ihm nicht schlechtweg die Personen zum Stoff, und daher rührt es, daß er zu ihrer Kennzeichnung bereits jenes hochgeschätzte Kunstmittel verwendet: die indirekte Charakteristik (vgl. auch Buddes Kommentar S. 272).

2) Die Offenbarung des Johannes, S. 493 ff., Halle 1889. Die von mir jetzt definitiv aufgegebene Ansicht von der Interpolation einer jüdischen Apokalypse findet sich auch in der jüngsten Schrift über das 2. Evangelium (E. Wendling, Die Entstehung des Markusevangeliums). Die dort gegebenen Ausführungen haben es nicht vermocht, mich zu der aufgegebenen Position wieder zurückzuführen. Wendling analysiert die eschatologische Rede bei Markus so: Ur-Markus 1. 2. 33. 28. 29. 34—36; Apokalypse 7. 8. 9a. 12. 13b—20a. 24—27. 30; Zusätze des Evangelisten 3—6. 9b—11.

gemachten Beobachtungen erscheinen mir auch jetzt noch manche richtig. Das Ganze jedoch muß ich, nachdem ich tiefer in das Verständnis des Verhältnisses der Synoptiker zu einander eingedrungen bin, für verfehlt halten und wäre dankbar, wenn man von nun an jene Ausführung als antiquiert beiseite lassen und sie nicht mehr zustimmend oder widerlegend zitieren wollte. Was ich in beständiger Beschäftigung mit dem Problem glaube zur Evidenz bringen zu können, soll im folgenden auseinandergesetzt werden.

1. Der Anschluß der Rede an das Vorhergehende.

Die Rede Jesu Matth. 24, 1—51; Mark. 13, 1—37; Luk. 21, 5—36 zeigt schon in ihrem Anschluß an das Vorhergehende bedeutsame Differenzen, bei denen Markus und Lukas gegen Matthäus zusammenstehen. Bei jenen geht die Perikope vom Groschen der Witwe (Mark. 12, 41—44; Luk. 21, 1—4) voraus, die bei Matthäus überhaupt fehlt. Diese Differenz hängt mit der anderen zusammen, daß die antipharisäische Rede Matth. 23, 1—39 einen Schluß V. 32—39 hat, der direkt zur eschatologischen Rede in Kap. 24 hinüberführt. Bei den beiden anderen Evangelisten haben wir überhaupt keine lange Rede gegen die Pharisäer, sondern ein im Verhältnis zu Matthäus kurzes Wort; Mark. 12, 38—40; Luk. 20, 46f., dessen Schlußsatz, *οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν κτλ.*, offenbar den Anlaß gegeben hat zum Anschluß der Geschichte vom Groschen der Witwe. Daß das kurze Wort und nicht die lange Rede die Form der synoptischen Grundschrift bietet, kann um so weniger bezweifelt werden, als ein großer Teil des Überschusses bei Matthäus in der großen Einschaltung bei Lukas, dem sogenannten Reiseberichte, steht. Wie Matthäus dazu kam, das kurze Wort gegen die Pharisäer mit jenem Material zu einer schön gegliederten Rede mit sieben Weherufen auszubauen, ist ohne weiteres verständlich. Unverständlich dagegen wäre es, wie Markus dazu gekommen sein sollte, dieses

13a (19?). 20b—23. 31. 32. 37. Die Unmöglichkeit dieser Verteilung wird meine Untersuchung erweisen, ohne daß ich im einzelnen auf Wendlings Aufstellungen zurückkomme.

Kunstwerk bis auf ein paar Trümmer zu zerstören, zumal da man bei ihm nicht mit dem zur Erklärung des Verhältnisses der beiden ersten Synoptiker zu Lukas oft angewandten Grunde kommen kann, er habe die fehlenden Stücke an anderer Stelle gebracht. Es kann mithin keinem Zweifel unterliegen, daß die Vorbereitung der großen eschatologischen Rede in Matth. 23, 32—39 das Werk des ersten Evangelisten und nicht der synoptischen Grundschrift ist.

Für die Art seiner Auffassung der eschatologischen Rede ist es von Bedeutung, den Schluß der antipharisäischen Rede etwas genauer ins Auge zu fassen.

Er beginnt mit der Aufforderung Jesu *πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν* (V. 32). Das Maß der Väter bezieht sich nach V. 35 auf die Ermordung der gerechten Leute; erfüllt wird es dadurch, daß die Juden fortfahren in solchem Morden. Dazu bietet sich ihnen Gelegenheit; denn Jesus verkündigt: *ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε, καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν.* Jesus weissagt hier also das Geschick seiner Sendboten genau wie in der großen Aussendungsrede Matth. 10, 17. 23. Was die Juden an ihnen tun werden, das wird das Maß ihrer Sünden voll machen und das Gericht über sie heraufführen; vgl. 1 Thess. 2, 15 f. Wenn es dann heißt V. 35: *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου*, so bezeichnet dieser Zacharias entweder einen jüngst stattgehabten Mord oder den Endpunkt der Morde, deren Summe das Maß der Sünden voll macht und das geweissagte Gericht über das jüdische Volk kommen läßt. Die erstgenannte Möglichkeit hat zu der Erklärung geführt, unter Zacharias sei der Vater des Täufers verstanden, von dessen Ermordung aber erst die spätere Legende in offenbarem Anschlusse an unsere Stelle erzählt; vgl. Protevangelium Jacobi c. 23. So bleibt die andere Möglichkeit, und es wäre hier an den Zacharias zu denken, der nach Josephus, bell. jud. IV, 5, 4 zwei Jahre vor

der Zerstörung Jerusalems durch die Zeloten *ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ* gemordet wurde. Nach Josephus war er ein *υἱὸς Βάρεις*, bzw. *Βαρούχου* oder *Βαρισκαίου*. Die Vermutung, daß wohl *Βαρισκαίου* zu lesen sei, ist sehr einleuchtend. Man opponiert dagegen, weil man ein solches vaticinium post eventum dem ersten Evangelisten nicht zutraut. Wenn Zahn jene von gewichtigen Autoritäten schon des 18. Jahrhunderts vertretene Ansicht einen „törichten Einfall“ und das bei Matthäus angenommene Verfahren eine „frivole Torheit“ nennt, so dienen diese gereizten Äußerungen nicht dazu, für die von ihm vertretene Anschauung einzunehmen. Danach soll es sich bei Zacharias um den Sohn des Jojada handeln, der nach 2 Chron. 24, 21 im Vorhof des Tempels gesteinigt wurde. Mit Recht spottet Wellhausen über die Exegeten, die an der Gleichung Barachias = Jojada keinen Anstoß nehmen, sich aber plötzlich gegen die Gleichung Barachias = Bariscaeus sehr skrupulös geberden.“ Sie geben zu, daß die Bezeichnung *υἱὸς Βαραχίου* ein Irrtum des Matthäus sei, wissen aber zu dessen Erklärung nichts anderes beizubringen, als daß Jes. 8, 2 und Zach. 1, 1. 7 zwei Zacharias genannt werden als *υἱὸς Βαραχίου*, von denen aber ein Martyrium nicht bekannt ist. Daß das Hebräerevangelium Jojada als Vater des Zacharias nennt, sieht auch Zahn als spätere Korrektur nach 2 Chron. 24, 21 an. Vor allem aber bleibt bestehen, daß nach dem Zusammenhang des Matthäus der Zacharias nicht in so ferner Vergangenheit (Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr.) gesucht werden kann, sondern jedenfalls in die Nähe des angedrohten Gerichts gehört. Man sagt nun wohl, die Chronik als letztes Buch des Alten Testaments biete mit ihrer Schilderung von der Ermordung Zacharias’ des Sohnes Jojadas das Ereignis, das der Ermordung Abels zu Anfang der Genesis entspreche. Aber mit Recht bemerkt Wellhausen, daß die Juden später noch viele Propheten und Gerechte getötet haben, z. B. unter den Königen Manasse und Jojakim; vgl. 2 Kön. 21, 16; 24, 4. Immerhin ist ein solches vaticinium post eventum, das Namen, Vater und Todesstätte der über 30 Jahre später getöteten Person nennt und von der stattgefundenen Ermordung im Aorist (*ἐφονεύσατε*) spricht,

auffallend und bedarf einer Erklärung. Diese ergibt sich aus dem Vergleich mit der Parallele Luk. 11, 49—51, die Wellhausen ganz oberflächlich behandelt.

Hier liegt die Sache wesentlich anders als bei Matthäus. Es fehlt die Aufforderung Jesu an die Juden, das Maß der Sünden ihrer mörderischen Väter voll zu machen durch weitere Morde an seinen Entsandten, der Verfasser begnügt sich mit der Bemerkung, daß durch das Bauen der Prophetendenkmäler die Juden der Gegenwart das Wohlgefallen an den Taten ihrer Väter bezeugen. Daran schließt sich nun nicht ein Wort Jesu von seinen Boten und dem ihnen bevorstehenden Märtyrertum, das in dem Gericht über Israel seine Sühne finden wird, sondern der Hinweis auf ein ehedem von der göttlichen Weisheit gesprochenes Wort: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν*, dessen Inhalt für die Gegenwart bedeutsam ist, und von Jesus auf diese ausdrücklich angewandt wird mit den Worten: *ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης*. Woher das Zitat stammt, kann, da keine Schrift bekannt ist, in der es sich findet, nur durch den Wortlaut selbst bestimmt werden. Und dafür ist nun der Name Zacharias wieder bedeutungsvoll. Es kann sich bei ihm in diesem Zusammenhange selbstverständlich nur um eine Persönlichkeit der Vergangenheit handeln. Welches diese sei, läßt sich nicht bezweifeln. Da Zacharias ohne die Näherbezeichnung *υἱὸς Βαραχίου* erscheint, das nur von D syrcur u. cop. aus der Matthäusparallele hinzugefügt worden ist, so hat es keine Schwierigkeit, an den Zacharias Sohn des Jojada 2 Chron. 24, 20—22 zu denken. Wellhausens Protest hat mit Bezug auf den Lukastext nicht die geringste Bedeutung. Er meint, jener Zacharias sei ein vermutlich erst von der Chronik zu einem bestimmten Zwecke erfundener und jedenfalls ganz obskurer Mann, dessen Bekanntschaft bei den Zuhörern oder den Lehrern nicht vorausgesetzt werden konnte; Jesus selber werde wohl von ihm wie von dem Buch der Chronik wenig gewußt haben. Die Geschichtlichkeit dieser Person geht uns hier gar nichts an. Möchte immerhin eine Erdichtung der Chronik vorliegen. Über Jesu Kenntnis der Chronik werden sich nicht

a priori Grundsätze aufstellen lassen. Übrigens zitiert Jesus ja gar nicht die Chronik, sondern ein uns unbekanntes Buch, dessen Wort an ein in der Chronik überliefertes Ereignis anspielt. Aber gegen die Wahrscheinlichkeit eines solchen Zitates protestiert Wellhausen ebenfalls mit Gründen, deren Bedeutung mir unerfindlich ist: „Was bedeutet der Eingang bei Lukas: darum hat die Weisheit Gottes gesagt? Jesus ist zwar die Achamoth, kann sich aber doch nicht selber so nennen und dabei das Präteritum εἶπεν gebrauchen. Es ist auch unwahrscheinlich, daß er ein sonst unbekanntes apokryphisches Buch zitiere. Dies Buch müßte zudem erst nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein und zwar von christlicher Hand. Nur das ist ersichtlich, daß der Autor des Eingangs Bedenken getragen hat, die folgende Rede auf Jesus selbst zu übertragen.“ Aber kommt denn Wellhausen gar nicht der Gedanke, daß zum Verständnis dieses Abschnittes doch vielleicht Matthäus nicht der kompetente Interpret ist? Nur von dort aus kann man zu den Schlüssen kommen, Jesus zitiere hier sich selbst, und es handle sich um ein christliches nach der Zerstörung Jerusalems abgefaßtes Buch. Selbst Harnack [1]) hat trotz seiner starken Vorliebe für Matthäus das Urteil abgegeben, dieser habe das Zitat als Zitat gestrichen und die Worte Jesus in den Mund gelegt. Über Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit eines solchen Zitates in Jesu Munde werden wir uns doch wohl besser aller aprioristischen Erwägungen begeben und einfach die Quellen um ihren Rat fragen. Auch das kann nicht gegen den Bezug auf die Geschichte in 2 Chron. 24 geltend gemacht werden, daß dort V. 21 als Ort des Mordes genannt wird αὐλῇ οἴκου κυρίου, bei Lukas dagegen μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου. Die letztere Angabe ist nur die speziellere, und nichts verbietet die Annahme, daß eben sie in der von Jesus benutzten Schrift gestanden habe. In der talmudischen Literatur wird die Frage, in welchem der Vorhöfe Zacharias getötet sei, zugunsten desjenigen der Priester entschieden, was also mit der Ortsangabe der Evangelien stimmen würde;

---

1) Sprüche und Reden Jesu, S. 72.

vgl. Zahn a. a. O. S. 648, Anmerk. 82. Was nun aber Wellhausen selbst als die Hauptsache in seinem Protest gegen Zacharias, den Sohn des Jojada, bezeichnet, daß sein Blut nicht als das letztvergossene dem des Abel gegenübergestellt werden könne, ist gegenüber dem Matthäustext, der die Worte des Zitats als Worte Jesu behandelt, völlig durchschlagend, hat dagegen bei Lukas nichts zu sagen, weist uns vielmehr auf die Spur, die uns der unbekannten, von ihm zitierten Schrift näher bringt.

Das Wort der göttlichen Weisheit muß gesprochen sein zu einer Zeit, wo auf die Ermordung des Zacharias, des Sohnes Jojadas, als die letzte große Freveltat an den Propheten Gottes in Israel zurückgewiesen werden konnte, also in der Zeit vor der babylonischen Gefangenschaft. Dazu stimmt der Eingang des Wortes: *ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους*. Schon kurz vor dem Bericht von dem Morde des Zacharias heißt es 2 Chron. 24, 19: „Er sandte Propheten unter sie, um sie zu Jahwe zurückzubringen; diese beschworen sie, aber sie hörten nicht." (LXX *ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς προφήτας*). Bemerkungen verwandter Art ziehen sich durch die folgenden Geschichten (vgl. z. B. 25, 15 f.; 28, 9; 29, 25), bis bei der Geschichte von Zedekia schließlich folgende zusammenfassende Bemerkung erscheint, 2 Chron. 36, 15 f.: „Und Jahwe, der Gott ihrer Väter, sandte (*ἐξαπέστειλεν*) unermüdlich immer wieder an sie durch seine Boten; denn er hatte Mitleid mit seinem Volk und mit seinem Wohnsitz. Aber sie verhöhnten nur die Boten Gottes, verachteten seine Worte und trieben ihren Spott mit seinen Propheten, bis der Grimm Jahwes stieg, daß keine Heilung mehr möglich war." Es ist nicht zu verkennen, daß dieses Referat über Jahwes Sendungen und deren Erfolg in dem Wort der Weisheit Gottes: *ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ ἐκδιώξουσιν*, in der Form der Absicht Gottes auftritt — bis auf die Doppelbezeichnung der Sendlinge als *προφῆται* und *ἀπόστολοι* = נְבִיאִים und מַלְאָכִים, LXX: *προφῆται* und *ἄγγελοι* [1]). Von hier

1) Vgl. die Wiederkehr dieser Doppelbezeichnung (*προφῆται* und *ἀπεσταλμένοι*) in Luk. 13, 34. Matth. 23, 37.

aus gesehen, liegt es auf der Hand, daß in der Schrift, aus der Jesus sein Zitat genommen hat, berichtet gewesen sein muß, wie Gott vor der babylonischen Gefangenschaft und nach dem Morde des Zacharias und Joas noch einen letzten Versuch zur Rettung des Volkes verkündet haben muß, freilich zugleich mit der Betonung von dessen Aussichtslosigkeit und der Ankündigung des unausweichlichen Gerichts, in dem Israel die ganze Blutschuld von Abel bis Zacharias bezahlen mußte. Vielleicht ist dieses Zitat entnommen dem 2 Chron. 24, 27 erwähnten Midrasch des Buches der Könige. Die Anwendung durch Jesus erklärt sich leicht durch die Gleichheit der Situation; auch er sieht ein Gericht über Israel heranziehen, durch das das lebende Geschlecht die Sünden seiner Väter, die es im Grunde gutheißt, mit büßen muß. So begreift es sich, daß Jesus nach dem Zitat auf den Punkt den Finger legt, der für ihn von Bedeutung ist: *ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης*.

So wenig wie Wellhausen geneigt gewesen ist, die ganz selbständige Darstellung des Lukas zu ihrem Rechte kommen zu lassen, so wenig hat Harnack den charakteristischen Unterschied zwischen beiden Rezensionen festzustellen vermocht. Derjenige Punkt, der allein zur Aufhellung des Problems führen kann, die Untersuchung über Zacharias, ist von ihm völlig ins Unklare gebracht worden durch die Bemerkung, das *υἱοῦ Βαραχίου* sei vielleicht bei Matthäus nicht ursprünglich, obwohl es nur bei א fehlt, der den Text nach Lukas korrigiert hat. Harnack glaubt deshalb, einfach von der Untersuchung, welcher Zacharias gemeint sei, absehen zu können. So stellt er denn einen Text der von Matthäus und Lukas benutzten Redequelle her, durch den die Untersuchung völlig in Verwirrung geraten muß: die lukanische Einführung der Worte als Zitat bleibt stehen, aber die Anrede an die Schriftgelehrten in der zweiten Person tritt an die Stelle der dritten Person, durch die sich das Zitat von der Rede Jesu abhebt. Statt des Futurs *ἀποστελῶ* setzt Harnack das Präsens *ἀποστέλλω*. Statt der durch 2 Chron. sichergestellten Worte *προφήτας καὶ ἀποστόλους* setzt er die *προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς* des Matthäus. Anderseits spürt er aber doch, daß das *ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ*

ἐκδιώξουσιν ursprünglicher ist als ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε, καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν, wo die Züge von den Apostelverfolgungen Matth. 10, 17. 23 wiederkehren, und so gibt er folgenden, durch keinen Zeugen vertretenen Text: ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ διώξετε!!

Durch die bisherigen Untersuchungen stellt sich heraus, daß in allen wesentlichen Zügen der Lukastext die ältere Form zeigt, aus der sich die des Matthäus leicht erklärt. Er hat, da es sich in den Worten Luk. 11, 49, διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν, um ein Zitat aus einer ihm offenbar unbekannten Schrift handelt, unter der Weisheit Gottes Jesus selbst verstanden; vgl. Matth. 11, 19. So fiel die Zitationsformel als überflüssig hin; das Futurum ἀποστελῶ wurde bei Jesus, der ja in der Gegenwart bereits seine Boten ausschickte, zum Präsens ἀποστέλλω, und im Gegensatz zu den gegnerischen Weisen und Schriftgelehrten betont er durch ἐγώ, daß diese Sendlinge von ihm ausgehen; als von ihm, der σοφία τοῦ θεοῦ, entsandt werden sie als σοφοί charakterisiert und wie in Matth. 13, 52 als γραμματεῖς in bestem Sinne des Wortes. Ihr Geschick wird im Unterschied von den Erlebnissen der alttestamentlichen Propheten mit Farben geschildert, die der ältesten christlichen Märtyrergeschichte entnommen sind. Und dem entspricht es nur, wenn Matthäus, anstatt an den 700—800 Jahre v. Chr. ermordeten Zacharias, Sohn des Jojada, zu denken, hier den das Maß der Juden vollmachenden Mord im Jahre 68 n. Chr. bei dem Zacharias, Sohn des *Βαρισκαῖος* oder *Βαριχαῖος*, fand. Die S. 351 hervorgehobenen Schwierigkeiten bei diesem vaticinium post eventum erledigen sich vollständig bei der Erkenntnis, daß der Text des Matthäus auf Grund desjenigen des Lukas entstanden ist.

Überaus wichtig ist nun aber, daß die Redaktion der Worte des Matthäus den Beweis liefert, daß sie in die Zeit nach 70 n. Chr. fällt. Denn von dem im Jahre 68 stattgehabten Morde des Zacharias konnte als von dem letzten Tropfen, der das Maß der Juden zum Überlaufen brachte, nur geredet werden, wenn das Gericht sich bereits vollzogen hatte. Wellhausen be-

merkt ganz richtig: „Es macht ja auch prinzipiell gar keinen Unterschied, ob Jesus, wie gewöhnlich in den Reden bei Matthäus, in der Zeit der Verfolgungen der jüdisch-christlichen Gemeinde seinen Standpunkt nimmt, oder in der Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems, einige Jahre später.“ Für die Beurteilung der großen eschatologischen Rede ist das gewonnene Datum von besonderer Bedeutung.

An die Gerichtsverkündigung über das gegenwärtige Geschlecht schließt sich als definitiver Abschluß der antipharisäischen Rede der Weheruf über Jerusalem, Matth. 23, 37—39, der ein Gegenstück hat in der großen lukanischen Einschaltung, Luk. 13, 34 f. Ich brauche nicht zu wiederholen, was ich darüber an anderem Orte ausgeführt habe[1]). Ohne weitläufige Ausführung wird ohne weiteres feststehen, daß bei Matthäus die von Jesus kurz vor seinem Tode gesprochenen Worte: *ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, auf die Zerstörung Jerusalems und die Parusie Jesu beziehen. Bei Lukas, wo diese Worte gar nicht in Jerusalem gesprochen sind, kann man nur an Jesu Kommen zum Osterfeste denken. Ursprünglich wird das Wort in oder bei Jerusalem gesprochen sein am Schluß eines der erfolglosen Versuche Jesu, Jerusalem zu gewinnen, und mit Hinweis auf sein Fernbleiben bis zum Osterfeste.

Matthäus bereitet also die eschatologische Rede vor durch zwei Worte Jesu, die sich auf das Zorngericht über Israel, die Zerstörung Jerusalems, und die Wiederkehr des verworfenen Messias beziehen, und deren Fassung, im Unterschied von dem älteren Wortlaut in der großen Einschaltung bei Lukas, voraussetzt, daß der Evangelist nach dem Jahre 70 geschrieben hat. Fällt von hier aus ein ganz bestimmtes Licht auf die eschatologische Rede Matth. 24, so muß die Eigentümlichkeit derselben bei Markus und Lukas ganz allein aus dem dort überlieferten Wortlaut verstanden werden.

---

1) Streitfragen der Geschichte Jesu, S. 63—69.

2. Der Anlaß der Rede.

Nachdem bisher Markus und Lukas zusammengegangen waren, treten mit Beginn der Perikope von der eschatologischen Rede Jesu Matthäus und Markus, im Gegensatz zu Lukas, zusammen. Bei diesem findet die Rede im Tempel statt, wo auch Jesus das Wort über das Scherflein der Witwe gesprochen hat. Bei den beiden ersten Evangelien begibt sich Jesus aus dem Tempel hinaus, als er den Anlaß erhält, sich über das Ende des Tempels auszusprechen in einer Belehrung, die er später auf dem Ölberg sitzend weiter ausführt. Mit dieser Differenz hängen weitere zusammen. Nach Lukas sind es ganz allgemein Leute aus der Umgebung Jesu im Tempel, die ihn auf die Schönheit des Baues aufmerksam machen: *καί τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ, ὅτι λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθέμασιν κεκόσμηται.* Ihnen antwortet er mit dem Hinweis auf die Zerstörung des Heiligtums. Unmittelbar darauf fragen sie ihn: *διδάσκαλε, πότε οὖν ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι;* Und sofort gibt Jesus Antwort. Die ganze Szene hat nicht das Geringste von Geheimnisvollem an sich. Anders bei den beiden Seitenreferenten. Nachdem Markus schon in der Perikope vom Scherflein der Witwe (12, 43) die Rede Jesu an die Adresse seiner Jünger hat gehen lassen, ist es 13, 1 *εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*, der ihn auf die Gebäude des Tempels hinweist; dieser eine erhält den kurzen Bescheid. Aber erst, als Jesus dem Tempel gegenüber auf dem Ölberg sitzt, fragen Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas, also der engste Kreis der Apostel, Jesum *κατ' ἰδίαν* nach Zeit und Vorzeichen des verkündigten Ereignisses. Ebenso bei Matthäus; nur daß es nicht ein Jünger und dann die zwei Brüderpaare sind, die fragen, sondern ganz allgemein *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Mit der Verschiedenheit der Ortsbestimmung hängt endlich zusammen, daß bei Lukas auf die den Bau schmückenden Einzelheiten, die schönen Steine und Weihegeschenke, hingewiesen wird, bei Markus und Matthäus dagegen, dem Blick aus der Ferne entsprechend, nur auf die Baulichkeiten im Ganzen.

Der Eindruck von der Künstlichkeit der Situation bei Matthäus

und Markus wird noch verstärkt durch Fehlen irgendeines Motivs, weshalb Jesus zum Ölberg gegangen sei. Bei Lukas findet sich am Schluß der eschatologischen Rede 21, 37 die Bemerkung über Jesus: ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών. Hat diese Wendung dem Urheber des Markus-Matthäustextes vorgelegen, so verstand es sich von selbst, daß er seine Tendenz, die eschatologische Rede κατ᾽ ἰδίαν den Jüngern halten zu lassen, so ins Werk setzte, daß er Jesus schon vor der Rede nach dem Ölberg gehen ließ. Aus den Texten des Markus und Matthäus erklärt sich dieser Ortswechsel nicht; denn Matth. 21, 17; Mark. 11, 11. 19 ist nur von Bethanien, nicht vom Ölberg, die Rede, und der Weg dorthin wird nicht auf eine feste Gewohnheit Jesu zurückgeführt. Es heißt doch in der Tat, der einfachsten Erklärung aus dem Wege gehen, wenn man behauptet, die Bemerkung Luk. 21, 37 sei entstanden im Anschluß an Matth. 21, 17, wo nichts vom Ölberge steht, und an Joh. 8, 1, der apokryphischen Geschichte von der Ehebrecherin angehörig, wo die Worte Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν nichts von einer festen Gewohnheit Jesu berichten.

Der Anlaß zur Rede Jesu war der Hinweis auf den Tempel; in allen drei Evangelien redet Jesus deshalb zunächst nur von der Zerstörung des Tempels; vgl. Matth. 24, 2; Mark. 13, 2; Luk. 21, 6. Die daraufhin an Jesus ergehende Anfrage betreffs der Zeit und der Vorzeichen hat eine bemerkenswert verschiedene Fassung in den drei Berichten:

Matth. V. 3:	Mark. V. 16:	Luk. V. 7:
εἰπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος;	εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;	διδάσκαλε, πότε οὖν ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι;

Die Differenz in der Anrede hängt mit der Verschiedenheit der Situation zusammen und will danach beurteilt werden. Daß

bei Lukas es nicht Jesu Jünger sind, die ihn fragen, bedingt die Anrede διδάσκαλε; daß bei den beiden anderen das Gespräch nicht einfach weiter geht, sondern neu angehoben wird, bedingt die bei Lukas fehlende Bitte: εἰπὸν (εἰπέ) ἡμῖν. Einen anderen Grund hat die Differenz im Schlußsatz. Lukas weist mit ταῦτα einfach zurück auf Jesu Wort von der Tempelzerstörung. Man muß also bei ihm eine Ausführung Jesu erwarten über Zeit und Vorzeichen des Gerichts über Jerusalem. Hierüber scheint Markus hinauszugehen, der neben ταῦτα noch ein πάντα hat, und an Stelle des farblosen γίνεσθαι das auf den Abschluß eines Zeitraums hinweisende συντελεῖσθαι. Wenn bei Markus die Frage über die Tempelzerstörung hinauszugreifen scheint, so ist bei Matthäus neben dem Hinweis auf sie etwas ganz Neues getreten, nämlich die Parusie Jesu und das Ende des gegenwärtigen Äons. Wir werden also hier eine eschatologische Rede in vollem Umfang zu erwarten haben und nicht bloß Mitteilungen, die mit der Tempelzerstörung im Zusammenhang stehen. Das entspricht ganz dem, was Matthäus dieser Rede hat vorausgehen lassen, wo beides nebeneinander steht, das Gericht über Jerusalem und die Wiederkunft des ehedem verachteten Messias. Wir haben also von vornherein allen Grund, darauf zu achten, inwiefern die bereits hier hervortretenden charakteristischen Differenzen der Berichte in den drei Rezensionen der Rede sich wiederholen.

3. Die Vorzeichen.

Der Differenz in der Situation der vorhergehenden Verse entspricht es, daß bei Lukas die Worte Jesu, der hier den Dialog einfach fortführt, kurz eingeleitet werden durch ὁ δὲ εἶπεν, während bei den beiden anderen die hier anhebende große Rede mit entsprechender Feierlichkeit eingeführt wird: bei Markus V. 5 durch ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς, bei Matthäus V. 4 durch καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς.

Zuerst warnt Jesus seine Zuhörer vor gewissen Leuten, die auf Grund seines Namens (ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου) auftreten. Das verführende Wort lautet in den drei Rezensionen merkwürdig verschieden:

Matthäus:	Markus:	Lukas:
ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός	ἐγώ εἰμι	ἐγώ εἰμι καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν

Die hier vorliegende Schwierigkeit hat Wellhausen mit sicherem Blick erkannt und deutlich zum Ausdruck gebracht. Er bemerkt zu Mark. 13, 6: „(Der Vers) antwortet nicht auf die Frage 13, 4, denn diese lautet bei Markus nicht: wann wirst du erscheinen? Christliche Pseudopropheten hat es gegeben, christliche Pseudochristi aber schwerlich. „Sie kommen in meinem Namen" (d. h. sie sind Christen) widerspricht dem, daß sie sagen, sie seien selber der Messias. Kann man aber λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι anders verstehen als: sie geben sich für mich aus?" Diese Frage kann ich nur verneinen, und so wird wohl Matthäus mit seinem ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός den richtigen Sinn von ἐγώ εἰμι getroffen haben. Bei Matthäus schließt sich dieser Gedanke auch ganz gut an das Vorhergehende an, wo die Jünger ja auch nach der Parusie Jesu gefragt haben. Wenn Wellhausen etwas unbefangener dem Lukastexte gegenübergestanden hätte, so würde er auf seine Bedenken dort wohl den richtigen Bescheid erhalten haben. Das schwierige ἐγώ εἰμι findet sich freilich auch dort, aber daneben noch das bei Markus wie bei Matthäus fehlende ὁ καιρὸς ἤγγικεν. Bleiben wir im Zusammenhange des Lukas, wo man Jesus nur nach Zeit und Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems gefragt hat, so kann sich nur darauf ὁ καιρὸς ἤγγικεν beziehen. Das wird bestätigt durch V. 20: ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. Zu den allein in den Zusammenhang passenden Worten der Verführer ὁ καιρὸς ἤγγικεν paßt auch vorzüglich das ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, das hier keinen anderen Sinn hat als in 9, 49 und Mark. 9, 37. 39. Dann wird aber das Verhältnis der drei Rezensionen zueinander so zu erklären sein, daß das Wort der Verführer ὁ καιρὸς ἤγγικεν den Text der synoptischen Grundschrift bietet; Markus hat, da er den Text nach Mark. 13, 21 f.; Matth. 24, 23 f. verstand, statt dessen ἐγώ εἰμι gesetzt, das Matthäus dann durch ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός verdeutlicht hat; der kanonische Lukas hat endlich der

von ihm selbständig benutzten synoptischen Grundschrift noch das aus Markus stammende *ἐγώ εἰμι* hinzugefügt. Jesus beginnt also seine Auseinandersetzung damit, daß er auf die Frage nach dem *πότε* der Zerstörung des Tempels zunächst vor denen warnt, die mit Berufung auf Jesus und seine Gerichtsdrohungen das Gericht in nächste Nähe rücken.

Eine zweite Mahnung zur Nüchternheit bieten folgende charakteristisch verschieden überlieferten Worte:

Matth. V. 6:	Mark. V. 7:	Luk. V. 9:
μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων· ὁρᾶτε, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γὰρ γενέσθαι, ἀλλ᾽ οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος.	*ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γενέσθαι, ἀλλ᾽ οὔπω τὸ τέλος.*	*ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκαταστασίας, μὴ πτοηθῆτε· δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλ᾽ οὐκ εὐθέως τὸ τέλος.*

Den Grund zur Beunruhigung sehen die beiden ersten Evangelisten in Kriegen und Kriegsgerüchten, von denen die Jünger Jesu hören. Bei *ἀκοαὶ πολέμων* im Gegensatz zu *πόλεμοι* handelt es sich offenbar um Ereignisse in fernen Gegenden, wie deren Matth. V. 7 und Mark. V. 8 erwähnt werden, während die Kriege und Aufstände bei Lukas über die Grenzen von Palästina nicht hinausweisen; man erinnere sich an die Ereignisse zur Zeit Judas des Galiläers. Als Einleitung der Zerstörung Jerusalems sind wohl Aufruhre und Kriege in Palästina, nicht aber Ereignisse in fernen Landen zu verstehen. Lukas bemerkt, daß nicht sofort die Zerstörung stattfinden wird, sondern daß ihr, wie es ja auch tatsächlich der Fall war, Revolutionen und deren kriegerische Zurückweisungen vorausgehen werden. Nur von dem Ende der Zerstörung des Tempels sind bei ihm die Worte zu verstehen: *οὐκ εὐθέως τ᾽ τέλος.* Vgl. dazu 1 Theff. 2, 16: *ἔφθασεν δὲ ἐπ᾽ αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος.* Bei Lukas steht *τὸ τέλος* nie im absoluten Sinne von *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, sondern immer in dem, der durch den jeweiligen Gedankenzusammenhang bestimmt ist; vgl. 1, 32; 18, 5; 21, 9; 22, 37. Somit ist es ein ziem-

lich grober Irrtum, wenn man behauptet, durch das *οὐκ εὐθέως* werde bei dem spät schreibenden Lukas die Parusie weiter hinausgerückt. Von der Parusie ist hier überhaupt nicht die Rede, und tatsächlich hat das *οὔπω* in der Matthäus- und Markusparallele im wesentlichen denselben Sinn wie das *οὐκ εὐθέως* bei Lukas.

Aber eine andere Frage ist es, ob *τὸ τέλος* bei Matthäus und Markus sich auch nur auf die Zerstörung Jerusalems oder auf das Ende dieses Äons bezieht. Bei Matthäus ist es unzweifelhaft, daß *τέλος* im absoluten Sinne gebraucht ist. Richtet sich doch bei ihm die Frage der Jünger schon auf seine Parusie und die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (V. 3), und in V. 13. 14 bezieht sich eben hierauf auch *τὸ τέλος*. Bei Markus wird es aber nicht anders stehen. Die Wendung in V. 4: *ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα*, lautet allerdings allgemeiner als die Parallele bei Matthäus; aber in V. 13 (*ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται*) deckt sich der Ausdruck genau mit dem des ersten Evangelisten. Vor allem aber bezeichnen Matth. V. 8 wie Mark. V. 9 jene Kriege und Kriegsgerüchte als *ἀρχὴ ὠδίνων*, als Beginn der Messiaswehen; dann ist *τὸ τέλος* deren Ende, das mit der Erscheinung des Messias eintritt. Bei Lukas fehlt diese Wendung, und man ist schnell mit dem Urteil bei der Hand, daß er sie ausgelassen habe, weil das Bild von den Messiaswehen seinen Lesern fremd gewesen sei. Aber ist das wahrscheinlich, da es doch selbst im 4. Evangelium angewandt wird (vgl. Joh. 16, 21 f.) und in sich keineswegs so dunkel ist, daß seine Anwendung den Lesern hätte unverständlich sein müssen? Daß es bei Lukas fehlt, hängt aufs engste mit den anderen Differenzen von Matthäus-Markus zusammen. Er kann doch nicht wohl von den Messiaswehen reden, wenn er gar nicht von dem, was der Parusie, sondern von dem, was der Zerstörung des Tempels vorausgeht, berichten will.

Der bisherige Eindruck des Gedankengangs bei Lukas wird nun durch V. 10 und 11 gestört. In wörtlicher Übereinstimmung mit Matthäus und Markus wird berichtet: *ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν*. Derartige Ereignisse, die

sich nicht auf Israel, sondern auf die Völkerwelt beziehen, können nicht die Vorzeichen der Zerstörung des Tempels in Jerusalem sein. Ja, in den hierauf folgenden Worten tritt bei Lukas noch viel stärker als bei Matthäus-Markus hervor, daß es sich um Ereignisse handelt, die die ganze Welt und nicht bloß Israel angehen. Man vergleiche:

Matth. V. 7:	Mark. V. 8:	Luk. V. 11:
καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους.	*ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους, ἔσονται λιμοί.*	*σεισμοί τε μεγάλοι καὶ κατὰ τόπους λιμοὶ καὶ λοιμοὶ ἔσονται, φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ᾿ οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται.*

Ob hier Lukas, wie H. Holtzmann meint, „mit Aufwand eigener Phantasiemittel“ gearbeitet habe, muß man nach Einsicht in die apokalyptische Literatur billig bezweifeln. Dagegen handelt es sich hier in der Tat um „kosmische Krisen“. Aber wie kommt Lukas dazu, solche an dieser Stelle zu erwähnen? Die Frage erscheint um so berechtigter, als Lukas die Bemerkungen in V. 10 und 11, obwohl Jesus doch schon von V. 8 an geredet hat, von neuem als Rede Jesu einleitet, mit der Bemerkung: *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς.* Das versteht sich, wie B. Weiß mit Recht betont hat, nur daraus, daß Lukas hier in einen fest vorliegenden Zusammenhang das Stück aus einem anderen eingefügt hat. Dann kann ihm natürlich Markus nicht vorgelegen haben, wo wie bei Matthäus dieses fremde Stück, ohne daß irgendeine Naht bemerkbar wird, an das Vorhergehende angeschlossen wird. Sollte man nun annehmen dürfen, Markus wäre von Lukas abhängig und hätte die unnötige Zitationsformel in Luk. 21, 10 getilgt? Das würde allen Resultaten der bisherigen synoptischen Forschung widersprechen. Aber das wird bestehen bleiben, daß in der Lukas zugrunde liegenden Schrift V. 10 und 11 nicht gestanden haben, und daß er sie nicht aus Markus herübergenommen hat. Dagegen ist es möglich, daß Lukas, veranlaßt durch Markus, der an dieser Stelle von den kosmischen Unruhen berichtete, den Bericht darüber aus

der ihm bekannten Quelle und daher auch im einzelnen von Markus abweichend eingeführt hat. Die Antwort auf die Frage, woher Luk. 21, 10f. stammt, kann erst später erfolgen. Zunächst muß bei der Erklärung der folgenden Partie damit gerechnet werden, daß dies Stück ursprünglich nicht in diesen Zusammenhang gehört hat.

Die zweite Hälfte des Abschnittes über die Vorzeichen zeigt zwischen Matthäus-Markus und Lukas tiefgehende Differenzen, während diejenigen zwischen den beiden ersten Synoptikern unwesentlich erscheinen, wenn man beachtet, daß Matthäus einen Teil des von Markus in diesem Zusammenhange Berichteten schon 10, 17—21 gebracht hat. Jene Differenz zeigt sich bereits in den Eingangsworten; Mark. 13, 9 beginnt mit dem Warnungsruf *βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς*, dem in dem unverkürzten Berichte Matth. 10, 17 die Wendung *προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων* entspricht. Diese Warnung ist begreiflich angesichts dessen, was die Menschen an ihnen tun werden. Matth. 24, 9 faßt das zusammen in den Satz: *τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν*; in ausführlicherer Darstellung berichten beide Evangelisten:

Matth. 10, 17:	Mark. 13, 9:
παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς.	*παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε.*

Bei Lukas fehlt ebenso der Warnungsruf, wie das Schlagen in den Synagogen. Sie werden von ihren Feinden ergriffen und verfolgt und Synagogen und Gewahrsamen übergeben. Aber wenn sie vor Könige und Herren gestellt werden, so wird das nur zu einem Zeugnis für sie; es wird ihnen von Jesus Rede, Fähigkeit und Weisheit gegeben werden, so daß alle ihre Gegner nicht vermögen werden, ihnen zu widerstehen und zu widersprechen. Die Worte *ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον* können in diesem Zusammenhange nicht bedeuten: „Es wird darauf hinauskommen, daß ihr Zeugen werdet“ (Wellhausen). Das ist der Sinn von Mark. 13, 9: *ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς* (Matth. 10, 18 fügt noch hinzu: *καὶ τοῖς ἔθνεσιν*),

wie das durch den Fortgang der Rede, Mark. 13, 10, bestätigt wird: *καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.* Bei Lukas dagegen handelt es sich um ein Zeugnis, das den Jüngern Jesu zuteil wird: Es wird das Gegenteil erreicht werden von dem, was die beabsichtigten, die sie verfolgten und gefangen nahmen. Vor Gericht werden sie aus Jesu Eingebung so reden, daß die Ungerechtigkeit der gegen sie erhobenen Anklage zutage tritt. Dem entsprechen die Schlußworte des Abschnitts V. 18 und 19: *καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται· ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν.* Diese Worte sind so deutlich, daß es nur außerhalb der Sache gelegene Reflexionen sein können, die zu einem Mißverständnis geführt haben. So sagt Wellhausen: „In 21, 18 wird natürlich nicht gesagt, daß ihnen kein Haar gekrümmt werden soll, sondern nur, daß auch das geringste Leid ihnen nicht von ungefähr widerfährt, sondern von Gott berücksichtigt wird." Die Berufung auf Matth. 10, 28—30 ist ganz gut; dort steht das, was Wellhausen hier hinzufügt, und dem entspricht der ganze Zusammenhang, der hier ein völlig anderer ist. Noch schlimmer ist es, wenn man V. 18 und 19 nicht auf die irdischen Güter, sondern auf das ewige Heil bezieht und den Gedanken ausgesprochen findet, daß ihnen der hier in den Tod gegebene Leib in verklärter Weise bis auf das einzelne Haar wiederhergestellt werde. Die Worte in V. 18 und 19 sagen nichts anderes aus, als daß es den vor das Gericht gebrachten nicht bloß gelingt, ihre volle Unschuld zu erweisen und alle ihre Gegner zum Schweigen zu bringen, sondern auch, daß ihnen nicht der geringste Schaden entstehen wird. Und wie schon in V. 14 (*θέτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετᾶν ἀπολογηθῆναι*) die Hörer zu völliger Ruhe ermahnt worden sind, so heißt es zum Schluß: „in eurem geduldigen Ausharren erwerbet — oder: werdet ihr erwerben — eure Seele", d. i. euer Leben. Es will mir vorkommen, daß V. 18. 19 so gefaßt sich in dem ganz gleichen Tenor wie V. 12—15 halten; daß aber V. 16 und 17 — *παραδοθήσεσθε δὲ καὶ ὑπὸ γονέων καὶ ἀδελφῶν καὶ συγγενῶν καὶ φίλων καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι*

ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου — diesem Tone grell entgegenwirken. Wer von diesen Versen als dem Kern unseres Abschnittes ausgeht, der handelt nur konsequent, wenn er mit de Wette V. 18 für unpassend erklärt und ihn streicht und sich dann den gefügigeren V. 19 nach Mark. 13, 13, Matth. 24, 13 (*ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται*) zurecht legt. Wer dem Lukastexte dagegen einmal die Ehre antut, ihn ohne beständige Seitenblicke auf Matthäus und Markus zu erklären, muß den Eindruck bekommen, daß V. 16 und 17 ein späterer Zusatz sind. Nach der Beschreibung von der Gerichtsverhandlung, die zu einem Zeugnis für die Christen ausschlägt, und in der diese durch ihr Wort alle ihre Widersacher zurückschlagen und zum Schweigen bringen werden, ist die Bemerkung, daß ihr Übergebenwerden ans Gericht für etliche bis zum Tode führen wird, gerade so unvorbereitet, wie die auf V. 16f. folgende Bemerkung, daß ihnen kein Haar gekrümmt werden wird.

Man muß sich nur einmal nach dieser Seite hin den Zusammenhang der Parallele des Markus vergegenwärtigen, um zu erkennen, daß die bei Lukas als fremdartiger Einschub wirkenden Verse 16 und 17 dort in V. 12 und 13 ganz an ihrem Platze stehen. — Schon oben war darauf hingewiesen, daß Markus-Matthäus von Mißhandlungen in den Synagogen sprechen, von denen Lukas nichts weiß. Dann heißt es:

Mark. 13, 9:	Matth. 10, 18:
καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.	*καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.*

Also davon ist nicht die Rede, daß diese Gerichtsverhandlungen den Christen zum Guten ausschlagen werden, sondern nur, daß sie ihnen Gelegenheit geben werden, ihren Glauben an Jesus den Christ zu bezeugen. Und zwar wird nach Mark. V. 10 (vgl. Matt. 24, 14) dieses Zeugnis, die Predigt des Evangeliums *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* gebracht werden. Es ist bei den *ἡγεμόνες* und *βασιλεῖς* dementsprechend an die römischen Verwaltungsbeamten

und Herrscher zu denken, während bei Lukas die umgekehrte Reihenfolge *βασιλεῖς* und *ἡγεμόνες* in einem Zusammenhange, der über die Grenzen Palästinas nicht hinausweist, an die Herodäer und römischen Prokuratoren denken läßt. Im Anschluß an das Wort von der Verkündigung des Evangeliums unter allen Heiden schließt sich in Mark. V. 11 folgender charakteristisch von der Lukasparallele verschiedener Satz an: *καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε.* Das kann sich nach dem Zusammenhange nur beziehen auf das Zeugnis von Christus. Statt des auch Matth. 10, 19 stehenden *τί λαλήσητε* hat Luk. V. 14 *ἀπολογηθῆναι*, das auch Luk. 12, 11 seinen Platz hat: *μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί ἀπολογήσησθε ἢ τί εἴπητε.* Bei Markus und Matthäus fehlt also beide Male der Charakter der Verteidigungsrede; an der Stelle steht die positive Missionspredigt. Diesen Unterschied vertiefen noch die folgenden Worte:

Mark. V. 11b:	Luk. V. 15:
ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.	*ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν ἅπαντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν.*

Bei Markus handelt es sich um den Stoff des Redens: was ihnen ins Herz gegeben wird, das sollen sie einfach aussprechen; bei Lukas um die Fähigkeit zu sprechen (*στόμα*) und um die Klugheit in der Formulierung ihrer Gedanken (*σοφία*): Jesus wird schon dafür sorgen, daß sie nicht, in Verwirrung gebracht durch das hohe Tribunal, auf den Mund gefallen sind oder Verworrenes reden, sondern so, daß alle ihre Widersacher auf den Mund geschlagen werden. Das ist offenbar auch der Sinn von Luk. 12, 12: *τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.* Nicht der Geist selbst ists der redet, wie es Mark. V. 11 in Übereinstimmung mit Matth. 10, 20 heißt, sondern der Geist belehrt sie über das, was sie sagen müssen, um ihre Verteidigung erfolgreich zu machen. Von dieser Wirkung findet sich nun bei Markus-Matthäus nichts, und so können sich die bei Lukas wie ein Einschub wirkenden Worte von den Verfolgungen bis zum

Tode ohne Schwierigkeit anschließen, zumal da auch das bei Lukas stehende Wort vom Verschontbleiben bis aufs Haar fehlt. Statt des Gedankens Luk. V. 19 aber, daß sie durch ruhiges Ausharren ohne Schädigung am Leben durch diese Prüfungszeit hindurchkommen werden, bieten Markus und Matthäus dreimal den Gedanken, daß der, welcher durch Anfeindungen und Verführungen unbeirrt bis zum Ende aushält, gerettet werden wird: ein Satz, der, selbstverständlich im Sinne von Apok. 2, 10 (*γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς*) verstanden werden muß.

Dieser Eindruck wird durch den Text des Matthäus noch verstärkt. Die ganze Partie von den Gerichtsverhandlungen ist, da sie bereits 10, 17—20 gebracht war, fortgefallen, und so berichtet Matthäus im Anschluß an das Wort von der *ἀρχὴ ὠδίνων* V. 8 nur von der großen *θλίψις*, von den Martyrien, vom Haß der Heiden gegen die Christen, vom Renegatentum, von Verführung durch falsche Propheten, vom Rückgang des Gemeindelebens; wer alle dem gegenüber sich treu erweist, der wird des ewigen Heils teilhaftig werden. Die Fortlassung des Abschnitts über die Gerichtsverhandlungen hat es veranlaßt, daß das Wort von der Heidenmission, Mark. V. 10, wirkungsvoll gesteigert an den Schluß gestellt wird, V. 14: *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.*

Fassen wir nun die einzelnen Resultate unserer Untersuchung zusammen, so erhalten wir folgende Differenzen zwischen Markus-Matthäus und Lukas: 1) Bei letzterem werden wir keinen Schritt über das jüdische Gebiet hinausgeführt, in Konsequenz dessen, daß der Anlaß der Rede die Frage nach der Zerstörung des Tempels war, V. 7, und daß eben darauf V. 8 und 9 abzielte, V. 10 und 11 aber ausdrücklich als aus einem anderen Zusammenhange stammend erkannt worden war. — Bei Markus-Matthäus werden wir dagegen auf das Gebiet der Völkerwelt geführt; ebenfalls in Konsequenz dessen, daß der Anlaß der Rede über die Frage nach der Tempelzerstörung hinausgeht zu der über die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*; daß das bei Lukas als nicht zum Originaltext gehörig bezeichnete Stück von den Ereignissen auf dem Welt-

theater fest in den Zusammenhang eingefügt worden ist; und daß endlich diese Ereignisse nicht sowohl als Vorboten der Tempelzerstörung, als vielmehr als ἀρχὴ ὠδίνων, als Anfang der Messiaswehen bezeichnet worden sind. 2) Bei Lukas handelt es sich um Belästigungen der Christen, die mit dem Fiasko ihrer jüdischen Gegner enden werden: man wird ihnen kein Haar krümmen können, da die Ungerechtigkeit der gegen sie erhobenen Anklagen offenbar gemacht werden wird. So gilt es diesen Anfeindungen mit derselben Ruhe zu begegnen wie den Alarmsignalen, von denen in V. 8 und 9 berichtet ist. — Bei Markus-Matthäus handelt es sich um Verfolgungen, die zu Mißhandlung und Tod führen, und in denen sich der Haß der Heidenschaft gegen die Christen äußert. Dem gegenüber gilt es, treu im Glauben zu sein, um, wenn es auch an das irdische Leben geht, des ewigen teilhaftig zu werden. 3) Lukas weiß nur von Verteidigung derer zu berichten, die man ohne Schuld verfolgt und vor Gericht gebracht hatte. Markus-Matthäus dagegen von der Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt und unter allen Völkern. Ehe es dahin nicht gekommen, wird das Ende des gegenwärtigen Weltlaufes nicht eintreten.

Es ergibt sich aus diesen Differenzen, daß uns bei Lukas in allem Wesentlichen noch die älteste Form der Überlieferung der Rede Jesu erhalten ist. Dadurch, daß der dritte Evangelist dem von ihm noch gelesenen Originaltext in V. 16 und 17 mit einem Zusatz aus der Markus-Matthäus-Überlieferung versehen hat, ist das so deutliche Bild getrübt worden. Aber der Zusatz und dessen Quelle sind so deutlich zu erkennen, daß die Ausscheidung nicht die geringste Schwierigkeit hat. Markus-Matthäus haben, da ihnen die Aussicht auf die Parusie Jesu an die Stelle derjenigen auf die Tempelzerstörung getreten ist, das Originalbild nach den Ereignissen aus der Geschichte der Heidenmission und der Christenverfolgungen umgestaltet. Dabei ist deutlich zu erkennen, daß Matthäus noch einen Schritt weiter gegangen ist als Markus. Wie man diese beiden Rezensionen als die Grundlage für Lukas ansehen will, ist mir unbegreiflich; sie sind lediglich für Luk. 21, 16 f. die Quelle.

4. Die ἐρήμωσις.

Für die Beurteilung der eschatologischen Rede Jesu ist das richtige Verständnis des Abschnittes Matth. 24, 15—22; Mark. 13, 14—20; Luk. 21, 20—24 von größter Bedeutung. Es gilt deshalb, ehe wir in die Erklärung des Einzelnen eingehen, genau festzustellen, was man nach dem, was vorausgeht, von seinem Inhalt erwarten darf. Mark. 13, 13; Matth. 24, 13. 14 haben uns bis unmittelbar an τὸ τέλος geführt, was, wie nachgewiesen, sich nicht auf das Ende des Tempels in Jerusalem, sondern auf die Parusie und die συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου beziehen muß. Lukas dagegen läßt davon nichts merken, sondern hält sich genau auf der Spur, die dadurch gegeben ist, daß die Rede veranlaßt worden ist durch die Frage nach der Zerstörung des Tempels. Wenn man von „Christianisieren" der Reden Jesu spricht, so ist es selbstverständlich, daß davon hier bei Lukas nichts zu spüren ist, während es bei Markus-Matthäus auf der Hand liegt.

In dieser Eigentümlichkeit bleiben sich nun die Evangelien bei dem neuen Abschnitte gleich. Das liegt wenigstens bei Lukas so deutlich vor, daß es gar nicht übersehen werden kann. Nachdem in V. 9 gesagt worden war: ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκαταστασίας, μὴ πτοηθῆτε· δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος, so heißt es mit offenbarem Rückblick darauf in V. 20: ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. Hier ist also ausdrücklich jene Zerstörung ausgesprochen, von der Jesus bereits V. 6 geredet hatte: ταῦτα ἃ θεωρεῖτε, ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς οὐκ ἀφεθήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ, ὃς οὐ καταλυθήσεται, nur daß die Zerstörung nicht auf den Tempel eingeschränkt bleibt, sondern Jerusalem überhaupt gilt. Wenn dieses von feindlichen Heeren umzingelt ist, dann, und nicht schon, wie es voreilige Leute lange vorher ankündigen (vgl. V. 8), heißt es ὁ καιρὸς ἤγγικεν, und dann gilt es, danach seine Einrichtungen zu treffen, V. 21: τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν, καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν.

Diese Worte sind in mehr als einer Beziehung merkwürdig.

Schon in rein formaler Hinsicht ist das Wiederkehren des bereits in V. 20 angewandten τότε auffallend. Noch mehr aber, daß von einer Flucht aus Judäa die Rede ist, obwohl doch in V. 20 nur von der Umzingelung Jerusalems die Rede war. Das Bedenken wächst mit den folgenden Sätzen. In καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν könnte ἐν μέσῃ αὐτῆς an sich wohl auf Judäa bezogen werden; aber der nächste Satz: καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν, stellt Stadt und Land, nicht aber Judäa und die anderen Gebiete einander gegenüber, εἰς αὐτήν muß sich also auf Jerusalem beziehen. Damit ist aber gegeben, daß die beiden einander parallelen Sätze:

καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν
καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν,

nur auf Jerusalem gehen können. Daraus folgt dann, wie auch Wellhausen richtig erkannt hat, daß der auch den Rhythmus der Rede störende Satz: τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, erst später durch den Verfasser des Evangeliums aus den Parallelberichten Matth. 24, 16. Mark. 13, 14 herübergenommen sein muß. Jesus macht also bemerklich, daß, wenn es erst einmal zu einer Umzingelung der Stadt kommt, nicht an eine wunderbare Errettung, wie etwa im Falle Sanherib, gedacht werden kann. Da gibt es nur den einen Rat, die Stadt fliehend zu verlassen, bzw. nicht mehr zu betreten. Jetzt kommen die ἡμέραι ἐκδικήσεως; es ist die Zeit, in der Gott Rache nimmt an Israel für dessen Sünde und seinen Zorn über Land und Volk ergehen läßt (vgl. V. 23 b). Was dann Israel widerfährt, ist bereits in der Schrift zuvor aufgezeichnet gewesen. Dabei ist vielleicht an die im Danielbuche für die letzte Zeit in Aussicht gestellten Trübsale zu denken; in Matth. 24, 21. Mark. 13, 19 ist wenigstens auf Dan. 12, 1 angespielt. Weshalb für diese Zeit gerade den schwangeren und säugenden Frauen eine Wehe zugerufen wird, erklärt Luk. 23, 29 (μακάριαι αἱ στεῖραι, καὶ αἱ κοιλίαι αἳ οὐκ ἐγέννησαν καὶ μαστοὶ οἳ οὐκ ἔθρεψαν) in Verbindung mit Apoc. Bar. 10, 13—16: „Ihr Frauen betet nicht, daß ihr gebärt; denn fröhlich sein müssen vielmehr die Unfruchtbaren, und freuen sollen sich die, die keine

Kinder haben, und die, die Kinder haben, müssen betrübt sein. Denn wozu sollen sie mit Schmerzen gebären, nur um mit Seufzern zu begraben? Oder wozu sollen die Menschen noch Kinder haben, oder warum soll vom Geschlechte der Menschennatur noch länger die Rede sein, wo diese Mutter (Jerusalem) verwüstet ist und ihre Kinder gefangen fortgeführt sind?" Als drei Züge dieser Zeit der großen Not und des Zornes Gottes über das Volk (vgl. 2 Kön. 24, 20. 2 Chron. 36, 16. Dan. 9, 16; 11, 36. 1 Makk. 1, 64) wird erwähnt das Fallen der Menschen durch das Schwert, die Deportation der Übriggebliebenen und das Zertretenwerden Jerusalems von den Heiden — lauter Züge, die aus der Geschichte der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier bekannt sind (vgl. z. B. 2 Chron. 36, 17. 19. 20. Dan. 9, 7). Dahin gehört auch die Bemerkung über das Ende der Verwüstung: *ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν*; vgl. 2 Chron. 36, 20 f. Tob. 14, 5. Selbstverständlich sind die Zeiten der Heiden in diesem Zusammenhange nichts anderes als die Zeiten der Verwüstung Jerusalems und der Unterdrückung des Volkes Israel durch die Heiden.

Diese Analyse des Berichtes Luk. 21, 20—24 wird erwiesen haben, daß hier nicht die leiseste Spur einer „Christianisierung" vorliegt, ebensowenig wie bei den vorangegangenen Abschnitten. Um so verwunderlicher ist es, daß das Urteil der Kritik durchweg umgekehrt lautet. Statt vieler anderer zitiere ich Wellhausen: „Von dem mysteriösen danielischen Greuel der Verwüstung (vgl. Mark. 13, 14 ff.) als Beginn der Peripetie, in Verbindung mit dem Menschensohn als ihren Schluß, ist bei Lukas keine Rede. Er macht daraus klipp und klar die Verwüstung Jerusalems. Die Drangsal der Juden endet nicht mit ihrer Rettung durch den Menschensohn, sondern mit ihrer Vernichtung. Der Menschensohn schreitet erst nach ihrer Vernichtung gegen die Heiden ein, nachdem auch deren Zeit erfüllt ist. Die Parusie fällt also nicht zusammen mit der Katastrophe Jerusalems; diese ist nicht das Ende und kann es nicht mehr sein, weil sie bereits der Vergangenheit angehört. Daher wird sie auch von Lukas mit eigentlicheren Zügen beschrieben als von Markus und Matthäus. Er hat die Weissagung up to date gebracht, nachdem der ursprüng-

liche Termin ihrer Erfüllung verstrichen war und es sich herausgestellt hatte, daß mit der Zerstörung der heiligen Stadt das Ende und der Messias doch nicht gekommen waren. Eine solche Prolongierung des Wechsels ist für die Apokalyptik überhaupt bezeichnend."

Von den hier gegen Lukas vorgebrachten Bedenken ist zunächst das ins Auge zu fassen, daß die Zerstörung für den Verfasser bereits der Vergangenheit angehöre, hier also ein vaticinium post eventum vorliege. Wellhausen selbst bemerkt zu Jesu Wort Mark. 13, 2: „Er muß in scharfer Form insbesondere die Zerstörung des Tempels geweissagt und damit gefährlichen Anstoß erregt haben ... Jesus hat mit seiner Weissagung Recht behalten." Liegt die Sache so, dann kann man den Abschnitt Luk. 21, 20—24 nur dann als vaticinium post eventum beurteilen, wenn hier derartige Einzelheiten über die Zerstörung Jerusalems vorliegen, die sich nicht verstehen aus der prophetischen Erkenntnis, daß über Israel ein seine Existenz für eine Zeit nahezu vernichtendes Strafgericht ergehen werde. Derartiges würde man natürlich in einer Beschreibung des Verlaufs der Zerstörung des Tempels und Jerusalems erwarten. Aber davon bringt die Weissagung nichts; keine Andeutung, die über das von Wellhausen als geschichtlich beurteilte Wort Mark. 13, 2: *οὐ μὴ ἀφεθῇ λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ*, hinausginge. Ja, wenn jenes Weissagungswort nicht auch Luk. 21, 6 stände, so könnte man zweifeln, ob nach Luk. 21, 20 überhaupt Stadt und Tempel dem Boden gleich gemacht werden sollten. Denn der Ausdruck *ἡ ἐρήμωσις* V. 20 und die Wendung *Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν* V. 24 sind viel zu allgemein dafür, wie sich daraus ergibt, daß sie auch von den Ereignissen unter Antiochus Epiphanes und Pompejus gebraucht werden; vgl. 1 Makk. 1, 39: *τὸ ἁγίασμα αὐτῆς ἠρημώθη ὡς ἔρημος*; 2, 12: *καὶ ἰδοὺ τὰ ἅγια ἡμῶν καὶ ἡ καλλονὴ ἡμῶν καὶ ἡ δόξα ἡμῶν ἠρημώθη*; 4, 38; 3, 45: *καὶ Ἰερουσαλὴμ ἦν ἀοίκητος ὡς ἔρημος ... καὶ τὸ ἁγίασμα καταπατούμενον*; 1, 51; 4, 60: *καὶ ᾠκοδόμησαν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ τὸ ὄρος Σιών, ... μή ποτε παραγενηθέντα τὰ ἔθνη καταπατήσωσιν αὐτά.* Ferner Ps. Sal. 17, 13: *ἠρήμωσεν ὁ ἄνομος*

ἐπὶ τὴν γῆν ἡμῶν ἀπὸ ἐνοικούντων ἡμῶν; 2, 20: *ὠνείδισαν γὰρ ἔθνη Ἱερουσαλὴμ ἐν καταπατήσει*; 7, 2; 17, 22: *καθάρισον Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ἐθνῶν καταπατούντων ἐν ἀπωλείᾳ*. Nicht anders steht es mit den weiteren Bemerkungen über die Folgen der Zerstörung V 24: *καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα*, von denen oben schon bemerkt ist, daß sie den Zügen aus der Geschichte der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar entsprechen. Man behauptet statt dessen, Lukas schildere die Geschicke des besiegten Volkes nach Josephus, Bell. Jud. VI, 9, 3, wo 1 100 000 getötet und 97 000 gefangen wurden Aber was hat denn unsere Stelle mit jenem Berichte des Josephus gemein, was er nicht auch mit dem des Josephus und der salomonischen Psalmen von der Eroberung Jerusalems durch Pompejus gemein hat? Vgl. Josephus, Ant. XIV, 4, 2 sqq.; Bell. Jud. I, 7, 2; Ps. Sal. 2, 6; 8, 20 f.; 17, 11 f. Der eigentümliche Ausdruck *ἐν στόματι μαχαίρης* findet sich zudem in der Geschichte der makkabäischen Kämpfe; vgl. 1 Makk. 5, 28. 51 Die empfohlene Flucht ins Gebirge, bzw. ins Ausland, hat ebenfalls dort ihre Parallele (1 Makk. 2, 28 f.), liegt aber so in der Natur der Sache, daß man weder dort noch bei den Ereignissen um 70 n. Chr. nach Parallelen zu suchen braucht. J. Weiß macht mit Recht darauf aufmerksam, daß V. 21 nach der Zerstörung Jerusalems für die Christenheit keinen Zweck gehabt habe, so daß es unbegreiflich sei, wie ein damals lebender Schriftsteller dazu gekommen sein sollte, die Äußerung Mark. 13, 14: *οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*, so weiter auszugestalten. Aber ebenso wenig Grund scheint mir gegeben, mit J. Weiß hier eine in der Zeit kurz vor der Katastrophe Jerusalems verfaßte Partie zu sehen, die vielleicht identisch sei mit dem bei Eusebius Hist. eccl. III, 5, 3 erwähnten Orakelspruch, daß die Christen Jerusalem verlassen und nach Pella übersiedeln sollten. Er meint, die in V. 21 sich äußernde „antijüdische" Stimmung sei nur begreiflich aus der Lage der judenchristlichen Gemeinden, die ihr Geschick von dem ihres Volkes und Jerusalems trennen und deshalb vor Einbruch des göttlichen Zorngerichts entweichen wollten. Aber wenn Jesus wirklich das Geschick seines Volkes und des

Tempels voraussah, das in der unverbesserlichen Blindheit Israels den Heimsuchungen Gottes gegenüber seinen Grund hatte, ist es dann nicht völlig begreiflich, wenn er ganz allgemein zur Flucht auffordert? Er weiß ja doch von vornherein, daß ihm nur ein Bruchteil des Volkes folgen wird.

Aus der Betrachtung des Abschnittes Luk. 21, 20—24 für sich ist schlechterdings der Eindruck nicht zu gewinnen, daß es sich um ein vaticinium post eventum handle. Aber er scheint nun ja wohl in eine ganz andere Beleuchtung zu treten bei Vergleich mit der Parallele Mark. 13, 14—20. Wellhausen betont mit vollem Recht, daß Lukas die Katastrophe Jerusalems mit viel konkreteren Zügen schildere als Markus-Matthäus, und schließt daraus, daß er an Stelle der mysteriösen Ausdrücke der Prophetie klipp und klar den Bericht von den Tatsachen gesetzt habe, in denen er die Weissagung erfüllt glaubte. Aber ist dieses die einzige Möglichkeit? Ist nicht in der Geschichte der Apokalyptik die umgekehrte Entwickelung mindestens ebenso oft zu beobachten: daß nämlich die konkreten Züge, aus ihrem ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhange gelöst, immer tiefer in das Halbdunkel der apokalyptischen Vorstellungen eingetaucht worden sind?

Wellhausen redet von dem „mysteriösen danielischen Greuel der Verwüstung“ (Mark. 13, 14: *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*), aus dem die nüchterne Vorstellung von der *ἐρήμωσις* Jerusalems geworden sei. Aber ursprünglich war das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* gar kein geheimnisvolles Ding, sondern ein kleiner heidnischer Altar, den Antiochus Epiphanes auf dem Brandopferaltar im Tempel zu Jerusalem errichten ließ (vgl. 1 Makk. 1, 54. 59; 6, 7), und für die ersten Leser des Buches Daniel war es auch ganz klar, daß mit jenem Ausdrucke gar nichts Mysteriöses, sondern etwas ganz Konkretes und allgemein Bekanntes gemeint sei; vgl. Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11. Aber als das Danielbuch zu einer Apokalypse für noch nicht eingetretene Ereignisse fernerer Zukunft wurde, da wurde das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* zusamt den anderen Zügen aus der Zeit der makkabäischen Erhebung etwas Geheimnisvolles, das erst bei der endlichen Erfüllung dieser Weissagung enträtselt werden könne.

Welche von diesen beiden Möglichkeiten der Weiterbildung apokalyptischer Daten hier vorliege, ob von Jesus die mysteriösen Bilder der Apokalyptik oder die konkreten Züge einer auf ganz bestimmte Verhältnisse abzielenden prophetischen Rede gegeben sind, kann sich nur aus der Untersuchung der in Frage kommenden Texte ergeben.

Bei Lukas ist nachgewiesen worden, daß 21, 20—24 die deutliche Fortführung des von Jesus ausgesprochenen Gedankens von der Zerstörung des Tempels in Jerusalem ist. Bei den beiden anderen Synoptikern ist gezeigt worden, daß der Gedanke von der Tempelzerstörung sich schon bei Mark. 13, 4; Matth. 24, 3 in den von der Parusie und dem Ende der Welt umzusetzen beginnt. Und so steht unmittelbar vor dem Abschnitt Mark. 13, 14—20 und Matth. 24, 15—22 der Hinweis auf das letzte Ende: *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.* Schon hier tritt deutlich eine Berührung mit dem Danielbuche hervor; vgl 12, 11—13: *ἀφ' οὗ ἂν ἀποσταθῇ ἡ θυσία διὰ παντὸς καὶ ἑτοιμασθῇ δοθῆναι τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐνενήκοντα. μακάριος ὁ ἐμμένων* (Theodot.: *ὑπομένων*), *καὶ συνάξει εἰς ἡμέρας χιλίας τριακοσίας τριάκοντα πέντε. καὶ σὺ βάδισον, ἀναπαύου· ἔτι γάρ εἰσιν ἡμέραι καὶ ὧραι εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας, καὶ ἀναπαύσῃ καὶ ἀναστήσῃ ἐπὶ τὴν δόξαν σου εἰς συντέλειαν ἡμερῶν.* Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Worte Mark. 13, 14: *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως*, ebenfalls auf die Ausführungen Daniels zurückgehen, so daß Matth. 24, 15 mit dem Zusatz *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου* ein ganz richtiges Verständnis zeigt.

Damit ist zunächst gegeben, daß die Deutung von *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* auf das zur Zerstörung Jerusalems herangezogene Römerheer unmöglich ist. Daß man Mark. 13, 14 so gedeutet hat, kann allerdings nicht wundernehmen, da die Parallele Luk. 21, 20 davon redet, und da man nach dem Anlaß der Rede Mark. 13, 2—4 irgendwo etwas über die Zerstörung des Tempels zu lesen erwarten muß. Aber nicht bloß verbietet die Anknüpfung an Daniel, in Mark. 13, 14 etwas vom Stehen des römischen

Heeres in Jerusalem zu lesen, sondern auch der Fortgang der Erzählung, der so wenig von einer Zerstörung der Stadt und des Tempels zu berichten weiß, daß Wellhausen der Meinung ist, die Katastrophe Jerusalems endige bei Markus nicht mit der Vernichtung: nach der schwersten Drangsal und Entweihung werde Jerusalem und der Tempel schließlich gerettet und die Diaspora dorthin übergeführt werden in das Reich des Messias. Damit ist nun ja allerdings der Zusammenhang zwischen Jesu Wort von der Tempelzerstörung, Mark. 13, 2, und der großen eschatologischen Rede gelöst, und das ist ja auch Wellhausens Meinung; nach ihm widersprechen sich beide Stücke direkt, sofern in Mark. 13, 2 der Tempel zerstört werde, in 13, 14 ff. erhalten bleibe. Von einer Erhaltung des Tempels ist zwar im Zusammenhange des Markus so wenig die Rede wie in dem des Matthäus. Aber richtig ist, daß in der Zeit der Verfolgungen des Antiochus die Aufstellung des Zeusaltares in dem, allerdings beraubten und geschändeten, Tempel stattfand. Von hier aus gesehen, wäre es ja nicht unmöglich, anzunehmen, daß der Verfasser dieser Apokalypse der Ansicht gewesen sei, der Tempel werde erhalten bleiben. Damit hätte er aber keineswegs die allgemein jüdisch-apokalyptische Ansicht ausgesprochen, die vielmehr den nachexilischen Tempel scharf von dem messianischen unterscheidet [1]). Neben jener Auffassung Wellhausens hat nun aber auch die andere Platz, daß die Aufstellung des *βδέλυγμα* die Zerstörung des Tempels zur Voraussetzung hat. In der makkabäischen Zeit ging der Aufstellung jene partielle Zerstörung und Verödung voraus, von der 1 Makk. 1, 21—23 berichtet. Von den Ereignissen, die nach Mark. 13, 14 berichtet werden, ist keines geeignet, eine Zerstörung des Tempels zu erklären, wohl aber würde sich das aus dem ergeben, was Mark. 13, 9 als die *ἀρχὴ ὠδίνων* bezeichnet, die Kriege und Erdbeben. Für die Auffassung des Markus ist es wichtig, daß vom *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* ausgesagt wird, es stehe *ὅπου οὐ δεῖ*. Der Ausdruck ist merkwürdig allgemein; Matth. 24, 15

1) Vgl. meine Schrift: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, S. 101 f.

hat statt dessen ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Im Neuen Testament ist τόπος ἅγιος Bezeichnung des Tempels: Apg. 6, 13; 21, 28. An etwas Ähnliches hat doch wohl auch Markus gedacht. Denn wenn irgendein Platz für die Aufstellung eines βδέλυγμα in besonderer Weise ausgeschlossen ist, so ist es doch wohl ein geweihter. Als Hadrian vor dem Aufstand des Bar-Kocheba an der Stelle des Tempels einen solchen für Zeus errichten ließ, wurde das von den Juden ebenso als Greuel empfunden, wie die Aufrichtung des Zeusaltares unter Antiochus Epiphanes [1]). Daß nun Markus sich so unbestimmt ausgedrückt hat: ὅπου οὐ δεῖ, würde sich am besten erklären, wenn sein Ausdruck aus einer Zeit stammte, wo der Tempel selbst nicht mehr stand, wo aber die Möglichkeit vorhanden war, daß auf der auch nach der Zerstörung noch geweihten Stätte etwas aufgestellt wurde, was von den Juden als Greuel empfunden wurde. Das mit dem neutralen βδέλυγμα verbundene maskulinische ἑστηκότα läßt vermuten, daß dabei nicht an ein θυσιαστήριον zu denken ist, sondern an ein Kaiserbild. Das Vornehmen des Caligula, im Tempel zu Jerusalem seine Statue aufstellen zu lassen, hat in der apokalyptischen Literatur mit der Vorstellung vom βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως des Antiochus verbunden, seine Spuren zurückgelassen [2]). So würde es sich leicht begreifen, daß nach der Zerstörung Jerusalems der Gedanke einer Wiederholung des Frevels des Caligula als Signal zu einer Verfolgung aller, die der Kaiserstatue nicht Devotion erweisen wollten, Platz griff.

Die Darstellung des Matthäus unterscheidet sich von der des Markus dadurch, daß der Ausdruck τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως durch Hinweis auf Daniel (τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου) dem Leser erläutert wird. Es liegt kein Grund vor, weshalb Markus diese Erläuterung eines dunkelen Ausdrucks gestrichen haben sollte, wenn er ihn vorfand. Aus demselben Bedürfnisse, zu verdeutlichen, wird es sich erklären, wenn Matthäus statt des ὅπου οὐ δεῖ des Markus ἐν τόπῳ ἁγίῳ geschrieben hat, wobei ebenso leicht an die Stätte

1) Vgl. Dio Cassius LXIX, 12.

2) Vgl. meine Schriften: Die Offenbarung des Johannes, S. 367 ff., Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 136 ff.

des Tempels als an diesen selbst gedacht werden kann. Das umgekehrte Verhältnis zwischen den beiden Rezensionen findet Zahn darin, daß Matthäus das korrekte *ἑστός* statt des maskulinischen *ἑστηκότα* des Markus liest: dieser habe den Ausdruck seiner ursprünglichen Unbestimmtheit entkleidet und auf den konkreten Fall der Aufstellung einer Kaiserstatue gedeutet. Aber daß das Unbestimmte apokalyptischer Darstellung in jedem Fall das Ältere sei gegenüber einer konkreten Vorstellung, ist bereits oben bei Erörterung des Verhältnisses zwischen der Darstellung des Lukas und Markus als unrichtig erwiesen. Übrigens könnte das Neutrum *ἑστός* statt *ἑστηκότα* bloß das Resultat einer grammatischen Erwägung oder des genaueren Anschlusses an Daniel sein, wo von Aufstellung einer Kaiserstatue nicht die Rede ist. Daß, von unserer Stelle ganz abgesehen, die Darstellung des Matthäus in die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems fällt, ist S. 350ff. in der Erörterung von Matth. 23, 35 erwiesen worden. Es liegt also kein Grund vor, anzunehmen, wie ich es früher tat, daß Matth. 24, 15 einer aus der Zeit des Caligula stammenden Apokalypse angehöre.

Daß wir es hier nicht mit einer Rede Jesu zu tun haben, sondern mit einer schriftlich fixierten Äußerung, ergibt sich aus der bei Markus wie Matthäus stehenden Zwischenbemerkung: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω*. Wellhausen meint zwar: „Der Leser achte darauf paßt nur in Matthäus, wo der Greuel des Entsetzens an heiliger Stätte ausdrücklich als Danielzitat bezeichnet wird, auf das man beim Lesen des Daniel achten soll, ist also in Markus aus Matthäus eingetragen." Aber viel näher als die Anweisung, beim Lesen des Daniel auf eine Stelle zu achten, die durch Zitat bereits hervorgehoben worden ist, liegt doch die Unterstreichung eines wichtigen Punktes der Apokalypse selbst: bei den Worten vom Greuel der Verwüstung, der steht, wo er nicht darf, soll der Leser nicht flüchtig weiter lesen, sondern aufachten; denn dieses ist der Zeitpunkt, wo das ruhige Abwarten ein Ende hat, dann gilt es zu handeln: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*. Somit ist die Wendung ebensowohl in Markus (gegen Wellhausen) wie in Matthäus (gegen J. Weiß) am Platze.

Jedenfalls aber ist klar, daß die Darstellung in der jetzt vorliegenden Gestalt nicht mehr die Vorstellung festhält, daß es sich hier um ein gesprochenes Wort Jesu handelt, sondern um eine schriftlich fixierte Weissagung. Die Parallele Luk. 21, 20 hat statt dieses Zuges: τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. Hier ist also kein fremder Zug in den Bericht von der Rede Jesu eingemischt worden.

Daß bei dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως nicht an die Belagerung Jerusalems zu denken ist, ergibt sich nun auch aus den den Gläubigen erteilten Ratschlägen. Zunächst: τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη. Diese Worte, von denen S. 371 f. nachgewiesen ist, daß sie in dem lukanischen Zusammenhange ursprünglich nicht gestanden haben, setzen voraus, daß über ganz Judäa, nicht bloß über Jerusalem, eine Trübsalszeit hereinbrechen wird, der man sich durch Flucht in die Schluchten und Höhlen des Gebirges entziehen soll. Die Parallele dazu findet sich 1 Makk. 2, 28, wo es von Mattathias und den Seinen, die den Drangsalierungen des Antiochus nicht nachgeben wollten, heißt: καὶ ἔφυγον αὐτὸς καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ εἰς τὰ ὄρη καὶ ἐγκατέλιπον ὅσα εἶχον ἐν τῇ πόλει. Danach beurteilt, muß es sich bei Markus und Matthäus um eine das ganze Volk betreffende Verfolgung handeln. Dem entspricht nun auch der folgende Satz: ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω μηδὲ εἰσελθάτω ἆραί τι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ. Es ist gefahrvoll, den abgelegenen Platz zu verlassen und in das Haus einzutreten, wo man von den Verfolgern am leichtesten gefaßt werden kann. Auch dieser Zug wird durch die Geschichte der Drangsale der Makkabäerzeit illustriert; vgl. 2 Makk. 5, 12: καὶ ἐκέλευσεν τοῖς στρατιώταις, κόπτειν ἀφειδῶς τοὺς ἐμπίπτοντας, καὶ τοὺς ἐν ταῖς οἰκίαις ἀναβαίνοντας κατασφάζειν. Unter denselben Gesichtspunkt fällt der Satz: καὶ ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ. Man muß es vielmehr machen, wie Mattathias und die Seinen, die alle ihre Habe in Modeïn ließen, um sich den Verfolgern zu entziehen und für das Gesetz zu streiten. Daß diese Sätze, speziell der erste, für den lukanischen Bericht von der Um-

zingelung Jerusalems nicht passen, liegt auf der Hand. Trotzdem pflegt man ihr Fehlen daraus zu erklären, daß sie bereits Luk. 17, 31 gebracht worden seien, wo sie sich in einem absolut anderen Gedankenzusammenhange befinden.

Während das Wehe über Schwangere und Säugende in Mark. 13, 17; Matth. 24, 19 über die Eigenart der Not jener Zeit nichts aussagt, so ergibt sich aus Mark. 13, 18: *προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος*, ein weiterer Zug zu dem von Markus-Matthäus entworfenen apokalyptischen Bilde. Wellhausen meint, es könne zu *γένηται* als Subjekt nicht die Flucht ergänzt werden, sondern man müsse an das Ganze denken, was berichtet sei, und das sei die Kriegsnot. Aber von Kriegsnot ist überhaupt nichts berichtet, sondern von einem Zustand, der unbedingte Flucht erheischt. Bei einer solchen Flucht aus den Ortschaften ins Gebirge, wo die betreffenden von aller Habe und Nahrung entblößt sind (vgl. 1 Makk. 1, 28; 2 Makk. 5, 27), bedeutet allerdings der Winter noch eine Steigerung des Elendes, die dieses schier unerträglich macht; vgl. 3 Esra 9, 6. 11: *συνεκάθισαν πᾶν τὸ πλῆθος ἐν τῷ εὐρυχώρῳ τοῦ ἱεροῦ τρέμοντες διὰ τὸν ἐνεστῶτα χειμῶνα.* Somit scheint Matth. 24, 20: *προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν*, den Sinn der Markusparallele im wesentlichen richtig gedeutet zu haben. Auffallend ist bei ihm der Zusatz *μηδὲ σαββάτῳ.* Daß auch hier die Ereignisse der makkabäischen Zeit nachklingen, ist allerdings kaum zu verkennen; vgl. 1 Makk. 2, 32 ff.; 2 Makk. 6, 11. In derselben Richtung hält sich auch der folgende Satz Mark. 13, 19: *ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλίψις, οἵα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεός, ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται.* Mit nahe verwandten Worten wird in Dan. 12, 1 die Not der Endzeit geschildert LXX: *ἐκείνη ἡ ἡμέρα θλίψεως, οἵα οὐκ ἐγενήθη ἀφ' οὗ ἐγενήθησαν ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης;* Theodotion: *καὶ ἔσται καιρὸς θλίψεως, θλίψις οἵα οὐ γέγονεν ἀφ' ἧς γεγένηται ἔθνος ἐν τῇ γῇ ἕως τοῦ καιροῦ ἐκείνου.* In der Parallele Luk. 21, 23: *ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ,* fehlt jeder Anklang an Daniel und jede Wendung, durch die sie auf die Not der Endzeit gedeutet werden könnte; die Züge sind,

wie oben angemerkt, ganz entsprechend den Schilderungen früherer über Israel hereingebrochener Trübsale.

Die furchtbare Höhe der Endtrübsal wird bei Mark. 13, 20; Matth. 24, 22 durch einen Satz charakterisiert, über dessen Fehlen bei Lukas man sich nicht verwundern kann, da dort die Voraussetzung dafür fehlt, wie anderseits aus gleichem Grunde bei Markus-Matthäus der Bericht vom Fall Jerusalems Luk. 21, 24 fehlt: wenn Gott die Zeit der Enddrangsal nicht verkürzt hätte, so würde keiner der Verfolgung entrinnen; aber wegen der Erwählten hat er sie kurz gemacht. Hieraus ergibt sich, daß der Verfasser für die noch bis zum letzten Ende verfließende Zeit ein bestimmtes Maß und eine kurze Frist angenommen hat. Das berührt sich ebenfalls mit Daniel, wo für die Zeit vom Aufhören des Opfers im Tempel zu Jerusalem und vom Aufstellen des *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* an die Dauer einer halben Jahreswoche, „eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit", d. i. 3½ Jahre, gerechnet wird; vgl. Dan. 7, 25; 12, 7. 11. Die weitere Verwendung dieses apokalyptischen Datums ergibt sich aus Apok. 11, 2; 12, 14; 13, 5. Ob an unserer Stelle mehr als die allgemeine Äußerung über einen kurzen Zeitverlauf vorliegt, läßt sich nicht sagen. Läge der Bemerkung die danielsche Zeitbestimmung zugrunde, so wäre damit noch nicht viel gewonnen, da das Aufhören des Opfers im Tempel zu Jerusalem am 17. Panemos (Juli) des Jahres 70 n. Chr. eintrat, die Aufstellung eines *βδέλυγμα* aber natürlich erst nach der Eroberung Jerusalems denkbar ist.

Zu der Verfolgung, die, wenn ihre Zeit nicht verkürzt wäre, auch die Auserwählten mit fortraffen würde, kommen nun noch nach Mark. 13, 21—23; Matth. 24, 23—28 Verführungen durch Pseudochristi und Pseudopropheten, denen, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten zum Opfer fallen müßten. Das Auftreten dieser Sätze, die bei Lukas fehlen, ist um so auffallender, als ja bereits in Mark. 13, 6; Matth. 24, 5 von solchen Pseudochristi die Rede war. Dort ist nun freilich der Beweis geführt worden, daß der älteste Text nur von Personen geredet hat, die die Zeit der Zerstörung Jerusalems als unmittelbar bevorstehend angezeigt haben. Dann würde sich das Auftreten der

falschen Christi in der Beschreibung der letzten Endtrübsal besser verstehen. Bei Markus schließt dieser Abschnitt V. 23 mit der Wendung: *βλέπετε, προείρηκα ὑμῖν πάντα*, die offenbar auf die Aufforderung der Jünger V. 4: *εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα*, zurückblickt. Jesus hat seine Aufgabe, ihnen alles vorherzusagen, erfüllt. Bei Matth. V. 25 heißt es nur: *ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν*, ohne *πάντα;* und tatsächlich kann sich hier die Vorhersagung Jesu nur auf das Auftreten der Pseudochristi beziehen, über das sich V. 26—28 noch weiter verbreiten. Da diese eine Parallele in Luk. 17, 23—26 haben, so ist nicht zu zweifeln, daß es sich hier erst um einen späteren Zusatz des Matthäus handelt, der ihm den Dienst einer Überleitung zu dem nächsten Abschnitt von der Parusie des Menschensohnes leistet, die mit dem Aufstrahlen des Blitzes verglichen wird: vgl. Apok. Bar. 53, 8—11; 72, 1 f.

Fassen wir nun den Eindruck zusammen, den wir von der Untersuchung des Abschnittes Mark. 13, 14—23; Matth. 24, 15—28 erhalten haben. Es ist dieses das Stück, das ich früher [1]) für eine in die eschatologische Rede Jesu eingeschobene jüdische Apokalypse angesehen habe. Mein Hauptgrund dafür war, daß der Abschnitt Matth. 24, 15—28 den Zusammenhang unterbreche, der bei 24, 14 schon auf die Vorzeichen des unmittelbar bevorstehenden Endes zurückblickt und mit 24, 29 dann zur Parusie überführt. So konnte denn in der Tat 24, 15—28 mit dem Bericht über Ereignisse, die in Judäa spielen, nachdem der Autor vorher schon auf den Weltschauplatz getreten war, als Unterbrechung der Rede Jesu erscheinen, als eine Apokalypse, die ihren Anlaß gehabt habe in der Zeit des Caligula, der mit dem Plan umging, seine Statue im Tempel von Jerusalem aufstellen zu lassen. Dieser Eindruck hält nun nicht Stand, wenn man das Verhältnis von Markus-Matthäus zu Lukas genauer untersucht. Bei letzterem macht der entsprechende Abschnitt 21, 20—24 keineswegs den Eindruck eines fremdartigen Einschiebsels, sondern der genauen Fortsetzung der Rede, die durch das Wort von der Zer-

1) Die Offenbarung des Johannes, S. 494.

störung des Tempels veranlaßt worden war. Es ist nun nachgewiesen worden, daß die Darstellung des Abschnittes Matth. 24, 4—14; Mark. 13, 5—13, die im Unterschied von Lukas auf die Ereignisse auf dem Schauplatz der Heidenwelt hinweist und bis unmittelbar an das τέλος führt, eine Umgestaltung des älteren Berichtes ist, der leicht aus Luk. 21, 8—19 gewonnen werden kann, und der von nichts anderem handelt, als von der Ruhe und Besonnenheit, mit der man der Katastrophe von Jerusalem entgegensehen soll. So wird man kaum umhin können, die Darstellung der Abschnitte Mark. 13, 14—23; Matth. 24, 15—28 unter dem Gesichtspunkt zu betrachten, daß wir es mit einer Umgestaltung des bei Lukas erhaltenen Originals der Rede zu tun haben. Damit wäre dann freilich gegeben, daß die angeblich jüdische Apokalypse christliche Arbeit sei, wenn auch mit jüdischem Material.

Daß das wirklich der Fall ist, läßt sich leicht nachweisen. Als sicheres Resultat unserer Untersuchung hat sich ergeben, daß bei der Rede in Markus-Matthäus, trotz ihrer Veranlassung durch das Wort von der Zerstörung des Tempels, der Gedanke an die Katastrophe der heiligen Stadt und der Zerstörung des Heiligtums völlig verschwunden ist. Wie erklärt sich das? Doch wohl nur so, daß diese Form der Rede aus einer Zeit stammt, in der das Wort von der Tempelzerstörung in den Hintergrund gedrängt war durch andere Worte, die die Überlieferung Jesus in den Mund gelegt hatte, und die sich auf die Ereignisse bezogen, denen sich die Christengemeinde in glühender Hoffnung entgegenstreckte, die Parusie Jesu und die Erscheinung des messianischen Reiches. Das ists ja, was bei Markus und Matthäus schon die ersten Teile der Rede beherrscht. Nun würde ja trotz der auf die Parusie Jesu sich konzentrierenden Hoffnung sein Wort über die Zerstörung des Tempels auch in der späteren Gestaltung der eschatologischen Rede seinen Platz haben behalten können, wenn ihr nicht von der in der jüdischen Apokalyptik stark nachwirkenden Weissagung des Daniel Konkurrenz gemacht wäre. Die ἐρήμωσις, um die es sich dort handelt, geht $3\frac{1}{2}$ Jahre dem letzten Ende voraus, während in der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems irgendwelche genauere Bestimmungen über die

von da bis zur schließlichen *ἀπολύτρωσις* reichende Zeit nicht gegeben werden. Nimmt man hinzu, daß die Anschläge des Caligula einer Neubelebung der danielischen Weissagung günstig waren, so begreift es sich, daß diese an Stelle der von der Tempelzerstörung treten konnte. Merkwürdig bleibt es bei alledem, wie in einer durch Hinweis auf die vollständige Zerstörung des Tempels eingeleiteten Rede dieses Ereignis vollkommen verschwinden konnte.

5. Die letzten Ereignisse.

Bei Markus-Matthäus hat der Abschnitt vom *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* bis unmittelbar vor die Parusie geführt. So wundert man sich fast, daß hinter der Versicherung Jesu Mark. 13, 23, daß er seinen Jüngern alles vorher gesagt habe, nicht sofort der Bericht von der Parusie eintritt, sondern erst noch eine Beschreibung von Wunderzeichen an den Himmelskörpern Mark. 13, 24. 25. Es macht das den Eindruck einer Einleitung für das Erscheinen des Menschensohnes in den Wolken *μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης*: die Himmelslichter sind erloschen, ehe die strahlende Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken steht. In dem Parallelabschnitte bei Matthäus ist V. 30 noch die Rede von einem Zeichen des Menschensohnes im Himmel; vielleicht ist dabei nach Apok. Bar. 53, 8—11; 72, 1 f. an einen Blitz zu denken. Das Klagen aller Geschlechter der Erde geht zurück auf Zach. 12, 10—14, und die Verwendung dieser Stelle in Apok. 1, 7 zeigt, daß bei Matthäus dieser Zug dem Zusammenhange ursprünglich nicht angehört hat. Überhaupt zeigt das Fehlen von Matth. 24, 30a in den hier zusammenstimmenden Berichten des Markus und Lukas, daß es sich um einen späteren Zusatz handelt.

In der Beschreibung der Erscheinung des Menschensohnes auf den Wolken zeigt sich wieder die Einwirkung der Danielweissagung; vgl. Dan. 7, 13: *ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο*. Die Sammlung der Zerstreuten ist ein fester Zug der messianischen Hoffnung; vgl. Ps. Sal. 17, 31. Schmone Esre 10.

So eng wie der Anschluß von Mark. 13, 24—27. Matth.

24, 29—31 an die vorhergehende Perikope ist, so wenig deutlich ist es, wie sich Luk. 21, 25—28 an den Bericht von der Zerstörung Jerusalems anschließt. Statt der Zeitbestimmung bei Markus: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην, und Matthäus: εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων, führt bei Lukas ein einfaches καὶ die Rede weiter. Und hier wäre doch gerade eine Zeitbestimmung nötig gewesen, da der vorhergehende Bericht mit der Bemerkung geschlossen hat: Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν. Nun hat man schon ganz richtig beobachtet, das der Satz Luk. 21, 25: καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις, den Gedanken von V. 11: φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται, wieder aufnimmt. Dieser aber bildet den Schluß des kleinen Abschnittes V. 10 u. 11, dessen Einleitung τότε ἔλεγεν αὐτοῖς erkennen läßt, daß hier aus einem anderen Zusammenhange ein Einschub vorgenommen ist. Das führt zur Vermutung, daß V. 10f. ursprünglich hinter V. 24 gestanden habe. Gehen wir dieser Möglichkeit weiter nach.

Der Bericht von der Zerstörung Jerusalems und dem Geschicke Israels wird abgeschlossen durch den Hinweis auf die Erfüllung der Zeiten der Heiden, das heißt auf die Zeit, wo die Herrschaft der Heiden über Israel ein Ende hat. Daran schließt sich vortrefflich V. 10: ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν. Nachdem die Heiden Jerusalem zertreten und die Juden zu Gefangenen gemacht haben, kommt das Gericht über sie: die Völker und Reiche stehen wider einander auf. Dazu kommen in den Ländern Unglücksfälle aller Art: Erdbeben, Hungersnöte, Seuchen, große Zeichen vom Himmel, die die Menschen in Furcht setzen (φόβητρα). Sieht man in V. 25a (καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις) nur eine Wiederaufnahme des Gedankens aus V. 11b, so führt die Rede mit V. 25b genau in dem Tenor von V. 10 und 11 fort: es handelt sich um Schrecknisse, die die Weltvölker in Todesangst bringen: καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (im Gegensatz zu ἀπ' οὐρανοῦ, V. 11) συνοχὴ ἐθνῶν ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου, ἀποψυχόντιον ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου (vgl. V. 11 φόβητρα) καὶ προσδοκίας τῶν

ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ. Die Ausführung über die Verwirrung der Heiden ist ein Gedanke, der in der jüdischen Apokalyptik zur Schilderung der Zustände unmittelbar vor dem Nahen des Messiasreiches zu Hause ist; vgl. Apok. Bar. 25, 1 ff.: „Auch du wirst aufbewahrt werden bis zu jener Zeit, zu jenem Zeichen, das der Höchste für die Bewohner der Erde zum Ende der Tage bewirken wird. Dies also wird das Zeichen sein: wenn starrer Schrecken die Bewohner der Erde ergreifen wird, da werden sie fallen in viele Drangsale.“ 72, 2: „Wenn die Völker in Verwirrung gesetzt werden und die Zeit meines Messias kommen wird.“ Die ganze Schilderung weist zurück auf Ps. 46 (45), 3. 4. 7: *διὰ τοῦτο οὐ φοβηθησόμεθα ἐν τῷ ταράσσεσθαι τὴν γῆν καὶ μετατίθεσθαι ὄρη ἐν καρδίαις θαλασσῶν. ἤχησαν καὶ ἐταράχθησαν τὰ ὕδατα αὐτῶν ... ἐταράχθησαν ἔθνη, ἔκλιναν βασιλεῖαι*; desgleichen Ps. 93 (92), 3 f.

Die Zusammengehörigkeit von V. 10 f. und V. 25 f. erhellt auch daraus, daß wir hier eine zusammenhängende Reihe der in der apokalyptischen Literatur stereotyp gewordenen Messiaswehen sehen. Man vergleiche mit ihr vor allem die Siegelvisionen Apok. 6.

Das Verhältnis von Luk. 21, 25—28 zu den Parallelen bei Markus und Matthäus wird sich klären, wenn wir V. 28 ins Auge fassen, dem bei Markus-Matthäus nichts entspricht: *ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν*. Es liegt auf der Hand, daß er über den Bericht von der Parusie des Menschensohnes V. 27 hinweg auf die Ereignisse in V. 25 f. hinweist. Holtzmann sieht in ihm eine Überleitung zu dem Gleichnis vom Feigenbaum. Eine solche wäre wohl bei Markus-Matthäus am Platze, wo sich das Gleichnis unmittelbar an die eschatologische Rede anschließt, nicht aber bei Lukas, wo es mit den Worten: *καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς*, von dem Vorhergehenden als ein selbständiges Stück abgeschieden wird. Aber nicht bloß im allgemeinen sieht V. 28 nicht auf die der Parusie vorangehenden Ereignisse zurück, sondern stellt auch die Stimmung der Jünger Jesu derjenigen der Heiden gegenüber: während diese vor Angst über die kommenden Ereignisse vergehen, heißt es von jenen:

ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν. Daraus ergibt sich für jede unbefangene Betrachtung, daß V. 27 (*καὶ τότε ὄψονται υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς*) erst vom Verfasser des Evangeliums in seinen Zusammenhang herübergenommen ist [1]). Als fremdes Stück erkennt man es auch daran, daß die ihm bei Markus-Matthäus vorausgehenden Worte: *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται*, mit aufgenommen sind, die nun bei Lukas getrennt sind von den anderen Worten über die Zeichen am Himmel. Bei dieser Sachlage bedarf es nun auch keiner Erklärung, weshalb Mark. 13, 27; Matth. 24, 31 (die Entsendung der Engel durch den Menschensohn, um die zerstreuten Auserwählten zusammenzuholen) bei Lukas überhaupt nicht steht. Der bisher beobachteten Verschiedenheit zwischen Markus-Matthäus und Lukas entspricht es, wenn die von diesem benutzte Schrift in unserem Abschnitt überhaupt nur von den Vorzeichen der Parusie und nicht von dieser selbst spricht. Bei Markus-Matthäus, die die Rede von Anfang an unter den Gesichtspunkt einer Antwort auf die Frage nach der Parusie stellen, wäre ein solcher Schluß ganz undenkbar; bei Lukas ist das, was er hier bietet, schon fast etwas Überflüssiges. Mit dem Bericht Jesu über die Zerstörung Jerusalems war die Frage seiner Jünger beantwortet. Doch ist es ein begreifliches Bedürfnis, daß er nicht bei dem Siege der Heiden stehen bleibt, sondern noch die Perspektive auf die Israel verheißene Erlösung eröffnet.

Wellhausen macht zu Luk. 21, 25—28 folgende Anmerkung: „Mark. 13, 24—27 schimmert kaum noch durch und ist völlig christianisiert.“ Worin mag nur das Christianisiertsein bestehen? Wellhausen bemerkt, daß, während Mark. 13, 24 ff.; Matth. 24, 29 ff. (die Erscheinung des Menschensohnes) sich unmittelbar an die in Verbindung mit dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* berichteten Endtrübsal anschließt, Luk. 21, 25 ff. vom Abschluß der Zerstörung durch einen längeren Zeitraum getrennt sei, und somit die Er-

---

1) So hat auch mit völliger Bestimmtheit B. Weiß, Die Quellen des Lukasevangeliums, S. 275, geurteilt.

scheinung des Menschensohnes als Schluß nicht mehr dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως als Anfangstermin der großen θλίψις entspreche. Das heißt ja wohl mit anderen Worten: bei Lukas findet sich nicht das apokalyptische Schema des Daniel. Bei ihm fällt die ἐρήμωσις des Tempels überhaupt nicht unter den Begriff der Messiaswehen, sondern unter dem des Strafgerichtes über das sündige Volk. Ihr folgen erst als Zeichen der nahenden Erlösung durch den Messias die über die Heiden ergehenden Gerichte. Wie man das als Christianisierung der Markusdarstellung bezeichnen kann, ist mir unbegreiflich. Ebenso verkehrt ist es, zu sagen, das Gericht ergehe über die Heiden zugunsten der Christen. Die Heiden kommen hier nur in Betracht als die, welche Jerusalem zerstört haben. Daß aber der Menschensohn nicht in Jerusalem, sondern in der οἰκουμένη erscheine, ist vollends hinfällig, wenn Luk. 21, 27 als späterer Zusatz erwiesen ist. Im Gegensatz zu dem aus Lukas zu gewinnenden Original, das überhaupt nicht von der Erscheinung des Menschensohnes redet, wird man von dem Parallelabschnitt bei Markus-Matthäus sagen müssen, daß er eine Christianisierung des Originals darstelle.

Es wird nun auch deutlich zu machen sein, wie die erste Hälfte des Abschnittes von den die Heidenwelt treffenden Wehen, Luk. 21, 10f., in den Anfang der Rede gerückt werden konnte. Er findet sich dort auch bei Markus und Matthäus mit der bei Lukas fehlenden Schlußbemerkung: ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα. Sollte dieselbe wohl ohne Beziehung sein zu Luk. V. 28: ἀρχόντων δὲ τούτων γίνεσθαι κτλ.? Den Anfang der Wehen hat Markus, da ihm die ganze Rede unter den Gesichtspunkt der Parusie fiel, auch an den Anfang der Rede Jesu gerückt und ihn ausdrücklich als solchen bezeichnet; stand doch dort (V. 7) schon eine Bemerkung über Krieg und Kriegsgerüchte mit dem Zusatz, daß das noch nicht das Ende anzeige. Die Zeichen am Himmel hat Markus an ihrem Platz gelassen, aber nicht mehr als „Wehen“, sondern als Einleitung der Erscheinung des Menschensohnes. Durch diese Umstellung des Markus ist dann auch Lukas zu einer solchen verführt worden, die er nun mit glücklichem Ungeschick so deutlich gemacht hat und zwar mit selbständiger Benutzung des ihm zur Verfügung stehen-

den Originales, daß es leicht ist, die ursprüngliche Ordnung wieder herzustellen.

Die Worte, die die Umstellung bei Lukas verraten, V. 10: τότε ἔλεγεν αὐτοῖς bedürfen noch einer besonderen Erläuterung. Anlaß zu einer neuen Einführung der Worte Jesu ist Luk. V. 10 so kurz hinter dem Anfang der Rede Jesu nicht gegeben. Noch weniger aber ist es verständlich, was bei dieser Einleitung das τότε soll. Denn was in V. 11 von Zusammenstößen von Völkern und Königreichen berichtet wird, scheint doch den Sinn einer Ausführung dessen zu haben, was V. 9 von Kriegen und Aufruhren berichtet worden ist. Dem entspricht es, daß bei Markus-Matthäus die Einleitung τότε ἔλεγεν αὐτοῖς ganz fehlt, und der neue Absatz durch γάρ mit dem Vorhergehenden verbunden ist: ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος. Ganz anders steht die Sache, wenn Luk. V. 10 ursprünglich hinter V. 24 gestanden hat. Es ist oben bereits darauf hingewiesen worden, daß mit V. 24 die Antwort Jesu auf V. 7 ein Ende hat, und V. 10f. 25—28 einen Anhang, eine nicht direkt erbetene Zugabe, bildet. Durch τότε ἔλεγεν αὐτοῖς wird sie als selbständiges Stück von dem Vorhergehenden abgeschieden; das τότε aber macht bemerklich, daß Jesus diese Worte gesprochen, als er darauf hingewiesen hatte, daß die Zeiten der Heiden ein Ende finden würden.

Es verhält sich also hier gerade so wie mit dem darauf folgenden Gleichnis vom Feigenbaum, das Luk. V. 29 eingeleitet wird mit den Worten: καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς. Wir haben es hier also mit einem selbständigen Redestück zu tun, das sich ja auch leichter im Freien als im Tempel gesprochen vorstellig macht. In den Parallelen Mark. 13, 28; Matth. 24, 32 fehlt diese Einleitung: die Worte sind zu einem Bestandteile der großen eschatologischen Rede geworden. Auf wessen Seite die ursprüngliche Form des Textes liegt, bedarf keiner besonderen Versicherung [1]). Ein Grund, die Einleitungsformel hinzuzufügen, bestand für Lukas um so weniger, als sich bei ihm die Parabel viel enger mit dem Vorhergehenden verbindet als bei Markus-Matthäus. J. Weiß ur-

1) Vgl. B. Weiß a. a. O. S. 108.

teilt — allerdings unter der Voraussetzung, daß Luk. V. 27 (die Parusie des Menschensohnes) dem Abschnitt über die Wehen ursprünglich angehört habe —, daß die Parabel auch bei Lukas gegen das Vorige ganz selbständig sei, ergebe sich daraus, daß nach V. 31 bisher nur von Vorzeichen die Rede gewesen sein solle, während doch V. 27 bereits die Parusie selber erzählt habe. Diese Erwägung besteht bei Markus-Matthäus völlig zu Recht, bei denen nicht bloß die Parusie, sondern auch die Sammlung der Auserwählten durch die Engel berichtet worden ist. Bei Lukas dagegen bestärkt vielmehr die Parabel den Eindruck, daß V. 27 späterer Zusatz ist. Das Bestreben von Markus-Matthäus, das Gleichnis vom Feigenbaum eng mit dem Bericht von der Parusie zu verbinden, zeigt sich auch darin, daß das Ausschlagen der Zweige darauf gedeutet wird: *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις*, was sich selbstverständlich auf die Erscheinung des Messias bezieht: vgl. Apok. 3, 20; Jak. 5, 9. Die Parallele Luk. V. 31: *ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*, entspricht genau der Darstellung in V. 28: *ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν*, wo es sich um die Erlösung von den heidnischen Weltmächten handelt.

Eine für unsere Untersuchung untergeordnete Frage ist, ob Lukas zu dem Feigenbaum noch *πάντα τὰ δένδρα* hinzugefügt habe, oder ob diese von Markus-Matthäus weggelassen seien. Bei der Neigung, dem Lukas unter allen Umständen eins auszuwischen, kann man sich nicht darüber wundern, daß man die Fassung des Lukas eine unglückliche Verallgemeinerung genannt hat, bei der unberücksichtigt bleibe, daß keineswegs bei allen Bäumen die Belaubung sichere Sommernähe verspreche. Aber davon redet ja keiner der Berichte, am wenigsten der des Lukas. Nicht das Laub an sich, das ja bei einer Reihe von Bäumen überwintert (vgl. Hen. 3, 1; Test. Levi 9; Jubil. 21, 12), ist Zeichen des nahen Sommers, sondern das Saftigwerden und Neuaustreiben der Zweige, das bei den immergrünen Bäumen in ganz derselben Weise statt hat wie bei denen, die jährlich das Laub wechseln. Umgekehrt hat Wellhausen zu Mark. 13, 28 bemerkt: „Warum nicht „von den Bäumen“ überhaupt? Der Feigenbaum von 11, 13 scheint noch nachzuwirken.“ Später, zu Matth. 24, 32f., hat

er sich der geistreichen Ansicht von E. Schwartz [1]) angeschlossen, wonach es sich bei dem Feigenbaum um einen bestimmten verdorrten Baum auf dem Wege von Jerusalem nach Bethanien handelt, von dem die Sage ging, er werde wieder ausschlagen, wenn die Parusie eintrete. Ich kann dieser Ansicht nicht zustimmen, da für Schwartz von vornherein der Markustext als die älteste Form der Überlieferung gilt, Lukas dagegen als deren Korrektor. Die bisherigen Untersuchungen werden gezeigt haben, daß dem nicht so ist. Falls nun, was nicht unwahrscheinlich ist, *καὶ πάντα τὰ δένδρα* verallgemeinernder Zusatz des Lukas ist, so dürfte sich, der Versicherung von Schwartz zuwider, auf Wellhausens Frage: „Warum nicht, von den Bäumen überhaupt“, unschwer eine Antwort finden lassen. Im Zusammenhange von Markus-Matthäus ist allerdings die Parabel ein Teil der Rede, und da ist natürlich der isolierte Feigenbaum in der Wendung *ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν* auffallend. Nicht so bei Lukas, wo die Parabel für sich steht. Wenn Jesus hier beginnt: *ἴδετε τὴν συκῆν*, so werden wir damit in die Situation geführt, daß Jesus in der Tat nicht auf den Feigenbaum in genere hinweist, sondern auf einen bestimmten, konkreten, vor dem er mit seinen Jüngern steht. Es ist auch möglich, daß dieser auf dem Wege von Jerusalem nach Bethanien gestanden hat, da Jesus nach Luk. 21, 37 während dieser Tage nicht in Jerusalem nächtigte, sondern am Ölberg. Möglicherweise besteht auch ein Zusammenhang zwischen diesem Feigenbaum und dem von Jesus verfluchten Feigenbaum Mark. 11, 12 ff.; Matth. 21, 18 f. Doch hierauf weiter einzugehen, ist hier kein Anlaß.

6. Der Schluß der Rede.

Die Differenz im Schluß der Rede zwischen den drei Rezensionen gibt noch allerlei Rätsel auf, die, wie ich glaube, auf Grund der bisher gewonnenen Resultate verhältnismäßig leicht zu lösen sind.

---

1) Der verfluchte Feigenbaum: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1904, S. 80—84.

Am durchsichtigsten ist das Verhältnis zwischen Markus und Matthäus. An das Gleichnis vom Feigenbaum schließt sich bei beiden, wesentlich gleichlautend, ein Abschnitt über den, auf Tag und Stunde allein dem Vater bekannten Zeitpunkt der Parusie: Mark. 13, 30—32. Matth. 24, 34—36. Dann folgt bei Matthäus allein 24, 37—41 der Hinweis auf die Plötzlichkeit des Sintflutgerichtes und die scharfe Scheidung, die bei der Parusie zwischen den einander ganz nahestehenden Menschen eintreten wird. Da sich diese Partie in der großen Einschaltung bei Luk. 17, 26—37 findet, so ist klar, daß es sich bei Matthäus um einen Zusatz zu der älteren Form der Rede bei Markus handelt. Hinter diesem Einschub erfolgt eine an den Gedanken von der Unsicherheit des Zeitpunktes der Parusie sich anschließende Ermahnung zur Wachsamkeit Matth. 24, 42—44, die es noch deutlicher macht, daß das vorangehende Stück ein Einschub war, dessen Schlußbetrachtungen V. 40 f. nach einer ganz anderen Richtung hinweisen, als die ist, die mit V. 42 wieder aufgenommen wird. Hier stellt sich nun auch wieder der Parallelismus mit Markus, 13, 33—37 ein. Aber während dieser mit der Mahnung zur Wachsamkeit die Rede beendet, folgen bei Matthäus noch drei Parabeln, die vom treuen, klugen Knechte und seinem Widerspiel 24, 45—51, die in der Einschaltung des Lukas 12, 41—46 steht; die von den klugen und törichten Jungfrauen 25, 1—13, zu der sich wenigstens allerlei Gleichklänge bei Lukas finden 12, 35 f.; 13, 25; die von den anvertrauten Pfunden 25, 14—30, die bei Lukas in einem anderen Zusammenhange, 19, 11—27, steht. Endlich schließt Matthäus, 25, 31—46, mit dem allein bei ihm sich findenden Berichte vom Weltgericht. Daß diese vier Abschnitte der Rede ursprünglich nicht angehört haben, sondern erst Zusätze des Matthäus sind, bedarf keines weiteren Nachweises. Der erste Evangelist zeigt hier, daß er das 24, 3 angegebene Thema: *εἰπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος*, wirklich bis zu Ende geführt hat, während Markus nur bis zur Erscheinung des Menschensohnes geht.

Die Mahnung zur Wachsamkeit, die bei Markus den Schluß der Rede bildet, 13, 33—37, nennt Holtzmann „eine etwas wirre

Sammlung verschiedener Elemente, welche in der Spruchsammlung wieder auftauchen". So viel ist jedenfalls gewiß, daß die Worte an Gleichnisse anspielen, die uns in vollständiger Gestalt noch erhalten sind: es sind die von den wachenden Knechten Matth. 24, 42—44. Luk. 12, 35—41, und von den anvertrauten Pfunden Matth. 25, 14—30. Luk. 19, 11—27. Es fragt sich nun: weist Markus auf die Form des Matthäus oder die des Lukas zurück? So viel ist zunächst klar, daß bei Markus das Gleichnis von den wachenden Knechten den Rahmen bildet, in den mit V. 34 die Reminiszenz an das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden auch grammatisch sehr unvollkommen eingeschoben ist: *ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς τοῖς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ.* Diese Worte erinnern in ihrem Anfang an Matth. 25, 14: *ὥσπερ ἄνθρωπος ἀποδημῶν*, im Unterschied von Luk. 19, 12: *ἄνθρωπός τις εὐγενὴς ἐπορεύθη εἰς χώραν μακράν.* Aber von Matthäus wie Lukas entfernt sich Markus gleichmäßig dadurch, daß er den Knechten nicht die Verwaltung der Gelder des Herrn überträgt, sondern verschiedene Geschäfte in seinem Haushalte. Ob das auf eine andere Form der Parabel zurückgeht, oder ob Markus die ihm vorgelegene nur für seine Zwecke zurückgestellt hat, muß dahingestellt bleiben. Die Erwähnung des bei Matthäus und Lukas fehlenden Türhüters sieht sehr nach einer Zurechtstellung der ursprünglichen Form der Parabel aus, wie anderseits die Verknüpfung von V. 34 mit dem Folgenden die berechtigte Bemerkung hervorgerufen hat, von wirklichen Reisen kehre man nicht gerade bei Nacht zurück. Dieser Zug weist zurück auf die Parabel von den wachenden Knechten, die den von der Hochzeit kommenden Herrn erwarten. Bei Matthäus ist nur vom Einbruch des Diebes zu lesen, und so entspricht auch die Erwähnung der vier Nachtwachen Mark. 13, 35 (*ἢ ὀψὲ ἢ μεσονύκτιον ἢ ἀλεκτοροφωνίας ἢ πρωΐ*) mehr der Erwähnung der zweiten und dritten Nachtwache Luk. 12, 38 als dem bloßen *ποίᾳ φυλακῇ* Matth. 24, 43. Vor allem aber ist deutlich, daß das Schlußwort Mark. 13, 37: *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε,* eine Verarbeitung von Luk. 12, 41 darstellt: *εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ*

Πέτρος· κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας, wofür sich bei Matthäus kein Gegenstück findet.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich, daß sich die „wirre Sammlung verschiedener Elemente" nicht daraus erklärt, daß dem Verfasser von Mark. 13, 33—37 das Matthäusevangelium vorgelegen hat, sondern daß er einen Einblick in die Aufzeichnung der Parabeln gehabt hat, die sich bei Lukas als Teile einer von der synoptischen Grundschrift verschiedenen Quelle finden. Damit ist nun freilich auch bewiesen, daß dieser Schluß der Rede ihr ursprünglich nicht angehört haben kann, und daß Matthäus sich nicht begnügt hat, die Reminiszenzen an jene Parabeln wiederzugeben, sondern die Parabeln selbst mit noch einigen anderen verwandten Stoffen.

Von hier aus sind nun aber noch einige bedeutsame Rückschlüsse zu machen. Schon in den Schlußworten zum Gleichnis vom Feigenbaum Mark. 13, 29 findet sich die Nachwirkung des 13, 33—37 verwendeten Gleichnisses von den wachenden Knechten, und zwar in der lukanischen Form: *γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις*. Bei Vergleich mit der Parallele Luk. 21, 31 (*γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ*) erkennt man ja sofort, daß die „Tür" ein fremdes Element ist. Es stammt aus Luk. 12, 36: *καὶ ὑμεῖς ὅμοιοι ἀνθρώποις προςδεχομένοις τὸν κύριον ἑαυτῶν, πότε ἀναλύσῃ ἐκ τῶν γάμων, ἵνα ἐλθόντος καὶ κρούσαντος* (vgl. Apok. 3, 20) *εὐθέως ἀνοίξωσιν αὐτῷ*. Ist nun aber die Zuspitzung der Feigenbaum-Parabel auf die Erscheinung Jesu selbst erst spätere Umgestaltung des Originales, so ist damit gegeben, daß auch der sich anschließende Abschnitt über den Zeitpunkt der Parusie, Mark. 13, 30—32, der Rede ursprünglich nicht angehört hat. Dann würde also die Rede eigentlich mit dem Gleichnis vom Feigenbaum geschlossen haben.

Noch wichtiger sind die Rückschlüsse, die sich für die ganze Rede bei Markus aus dem Schlußwort V. 37 ergeben: *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω· γρηγορεῖτε*. Man hat mit Recht gesagt, daß diese Bemerkung zurückweist auf den Anfang, wo nach Markus V. 3 die Zuhörer Jesu nur die vier Intimen, Petrus, Jakobus, Johannes, Andreas waren: was Jesus ihnen gesagt hat, das soll

allen Jüngern gelten. Da bei Matthäus dieses Schlußwort fehlt infolge der weiteren Behandlung durch Heranziehung der anderen Stoffe, so versteht es sich, wenn es bei ihm zu Anfang (V. 3) *οἱ μαθηταὶ κατ' ἰδίαν* sind, die Jesus nach der Parusie fragen. Woher stammen nun aber die vier Intimen? J. Weiß hält sie für einen Zusatz zu der alten Überlieferung zu dem Zweck, die Rede als ein Stück Geheimlehre hinzustellen. Diese Annahme wird doch wohl durch V. 37 ausgeschlossen, der diese Rede geradezu als allen gesagt hinstellt. Nun ist aber das Schlußwort in dem älteren Zusammenhang Luk. 12, 41 nicht als eine Bemerkung Jesu, sondern als eine Frage des Petrus überliefert: *εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ Πέτρος· κύριε, πρὸς ἡμᾶς τὴν παραβολὴν ταύτην λέγεις ἢ καὶ πρὸς πάντας;* Wie groß der Kreis ist, mit dem sich Petrus hier zusammenfaßt, läßt sich nicht sagen; es können die Intimen sein gegenüber dem weiteren Jüngerkreise, oder die Jünger gegenüber dem Volke. Beim Blick auf Mark. 13, 37 scheint die erste Möglichkeit die wahrscheinliche. Aus Luk. 12, 22, vielleicht auch aus V. 32, würde sich eher auf die zweite Möglichkeit schließen lassen. Aber bei der Eigentümlichkeit der Zusammensetzung der Reden in der lukanischen Einschaltung ist nicht zu viel darauf zu geben. Dagegen ist ein anderer Punkt beachtenswert. In dem auf die Frage des Petrus folgenden Abschnitt findet sich das bekannte Wort vom Feuer und der Taufe 12, 49 f. Das scheint verwandt zu sein mit der Wendung Mark. 10, 38 in der Antwort Jesu an die Zebedäiden auf ihre Bitte um den Ehrenplatz bei Jesu Parusie. Darf man vermuten, daß mit diesen Daten, welche die Parusierede Jesu in Luk. 12 mit den Namen Petrus, Jakobus und Johannes zusammenbringt, die Bemerkung Mark. 13, 3 zusammenhängt, wonach Jesus die Parusierede an Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas gehalten hat? Dann läge es auf der Hand, daß die eschatologische Rede bei Markus eine Bearbeitung der Rede über die Zerstörung des Tempels nach aus anderer Quelle stammenden Ausführungen über Jesu Parusie wäre.

Die Resultate unserer Untersuchung des Redeschlusses bei Markus-Matthäus werden bestätigt durch das, was sich aus der

Betrachtung von Lukas ergibt. Dieser steht Markus insofern näher als Matthäus, als er nichts von den Wiederkunftsgleichnissen des letzteren hat, sondern nur eine Bemerkung über den Zeitpunkt der Parusie (21, 32. 33) und eine Schlußermahnung (V. 34—36). Beide Stücke bedürfen einer genaueren Besprechung.

Das erste von ihnen stimmt fast wörtlich mit Mark. 13, 30f.; Matth. 24, 34f. zusammen: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται. ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου μὴ παρελεύσονται.* Bei Markus-Matthäus beziehen sich diese Worte, wie sich aus dem folgenden Verse mit Deutlichkeit ergibt, auf die Parusie selbst, von der Mark. 13, 26f.; Matth. 24, 30f. als dem Abschluß der Wehen berichtet hat. In das Schriftstück, das Lukas zugrunde gelegen, ist, wie nachgewiesen, der Bericht von der Parusie, 21, 27, erst später eingeschoben worden. Nicht vom Eintritt der Parusie Christi, sondern vom Nahen der Erlösung Israels vom Joch der Heiden ist 21, 28 die Rede, und dem entspricht der Schluß der Parabel vom Feigenbaum: *ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Danach könnte also in V. 32f. nur gesagt werden, daß dieses Geschlecht nicht vergehen werde, bis sich die beschriebenen Vorzeichen der Parusie ereignet hätten. An sich könnten das nun ja auch die Worte V. 32f. bedeuten. Allein zunächst würde man, auch wenn man ganz von dem Sinn der Parallelen bei Markus-Matthäus absehen wollte, das Pathos nicht begreifen, das zur Versicherung des nahen Eintritts nicht der Parusie, sondern deren Vorzeichen angewandt wäre. Dann aber erkennt man aus V. 34: *καὶ ἐπιστῇ ἐφ᾽ ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη,* deutlich, daß die Worte in V. 32f. sich nicht bloß auf die Vorzeichen der Parusie beziehen, sondern vor allem auf diese selbst. Zugleich aber erkennt man auch, daß in der Schrift, aus der Lukas V. 32 und 33 eingefügt hat, hinter diesem Stücke der Satz gestanden hat, den Mark. V. 32 und Matth. V. 36 in wesentlicher Übereinstimmung haben, der aber bei Lukas fehlt: *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.* Vermutlich hat ihn Lukas deshalb nicht mit

aufgenommen, weil ihm das Ausgeschlossensein des Sohnes von dem Wissen über den Zeitpunkt der Parusie anstößig war.

Durch das bisherige ist nun auch schon das Urteil über die letzten Sätze der Rede bei Lukas, V. 34—36, abgegeben. Der Hinweis auf den unerwartet plötzlichen Eintritt der Parusie: *καὶ ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὡς παγίς*, hat in den vorhergehenden Ausführungen nicht bloß insofern keine Anknüpfung, als dort überhaupt nicht vom Tage der Parusie die Rede ist, sondern auch, sofern nie von der Plötzlichkeit des Eintritts des Endes gehandelt wird; im Gegenteil gerade die Anzeichen, die der Parusie vorausgehen, werden hervorgehoben, so daß man genau wissen kann, wann sie eintritt. Auch die Mahnung V. 34: *προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς μήποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς*, hat in den vorangehenden Ausführungen keine Anknüpfung, wohl aber in den Wiederkunftsgleichnissen bei Matthäus; vgl. 24, 38: *ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν*; 24, 49 f.: *ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων. ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει.* Ferner ist es deutlich, daß die Worte Luk. V. 36: *δεόμενοι ἵνα κατισχύσητε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι*, zurückgehen auf die Mahnung Mark. 13, 18; Matth. 24, 20 zum Gebet, damit die Flucht glücklich verlaufe. Gerade dieser Zug fehlt bei Lukas in dem dortigen Zusammenhang. Endlich weisen die letzten Worte in Luk. V. 36: *καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, zurück auf den ebenfalls bei Lukas fehlenden Zug Mark. 13, 27; Matth. 24, 31, wonach der Menschensohn seine Engel aussendet, um die Auserwählten von den vier Himmelsgegenden zu sich heranzuholen. Aus alledem ergibt sich, daß Luk. 21, 34—36 nicht zur synoptischen Grundschrift gehört, sondern eine Komposition ist auf Grund des Markus und Matthäus. Was die Form und den Umfang dieses Schlußwortes anlangt, so hat man mit Recht auf die Verwandtschaft mit Mark. 13, 33—37 hingewiesen, woran auch Luk. 21, 34 (*προσ-*

ἔχετε δὲ ἑαυτοῖς) und V. 36 (ἀγρυπνεῖτε) erinnert; der Inhalt ist wesentlich durch die Zusätze des Matthäus bestimmt.

Mithin schließt bei Lukas die Rede mit V. 28; das Gleichnis vom Feigenbaum V. 29—31 führt sich als selbständiges Redestück ein. Hierauf folgt V. 37 f.: ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών. καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὤρθριζεν πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ ἀκούειν αὐτοῦ. Damit wird die Geschichte vom Verrate des Judas eingeleitet; vgl. 22, 2. 6. Anderseits aber schließt sich diese Bemerkung auch an die Parabel vom Feigenbaum an, von der schon S. 391 ausgeführt wurde, daß sie wohl im Freien gesprochen sei.

7. Die Rede im Ganzen.

Um einen deutlichen Eindruck zu erhalten von dem Original der Rede, wie es sich aus dem Texte des 3. Evangeliums herausstellen ließ, gebe ich noch eine Übersetzung des Ganzen:

(21,5) Und als einige über den Tempel sagten, daß er mit schönen Steinen und Weihegeschenken geschmückt sei, sprach er: (6) Dieses, was ihr seht — es werden Tage kommen, in denen nicht ein Stein auf dem anderen gelassen wird, der nicht abgebrochen werde. (7) Sie fragten ihn aber: Meister, wann wird denn das sein; und was ist das Zeichen, wann dieses geschehen wird? (8) Er aber sprach: Seht zu, daß ihr nicht irre geführt werdet; denn viele werden kommen auf meinem Namen und sagen: Die Zeit ist nahe herbeigekommen. Folgt ihnen nicht. (9) Wenn ihr aber hört von Kriegen und Aufruhren, so laßt euch nicht beunruhigen; denn dieses muß zuerst geschehen, aber nicht sogleich ist das Ende da. (12) Vor allem diesen werden sie Hand an euch legen und euch verfolgen, indem sie euch an die Synagogen und die Gefängnisse ausliefern, und werdet abgeführt vor Könige und Statthalter um meines Namens willen. (13) Es wird für euch zum Zeugnis ausschlagen. (14) Nehmt euch nun vor, keine Verteidigung vorher einzuüben. (15) Denn ich werde euch Mund und Weisheit geben, der nicht werden widerstehen und widerreden können alle eure Widersacher, (18) und kein Haar von eurem

Kopfe wird umkommen. (19) Durch eure Standhaftigkeit werdet ihr euer Leben gewinnen. (20) Wann ihr aber seht, daß Jerusalem von Heerlagern umzingelt ist, dann erkennt, daß ihre Verwüstung nahe herbeigekommen ist; (21) und die drinnen sind, mögen auswandern, und die auf dem Lande mögen nicht hineingehen, (22) denn das sind die Tage der Rache zur Erfüllung alles dessen, was geschrieben steht. (23) Wehe den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen. Denn es wird große Trübsal kommen über das Land und Zorn über dieses Volk. (24) Und sie werden fallen durch die Schärfe des Schwertes und werden gefangen geführt werden unter alle Heiden, und Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis die Zeiten der Heiden werden erfüllt sein.

(10) Da sprach er zu ihnen: Es wird sich erheben ein Volk wider das andere und ein Königreich wider das andere. (11) Große Erdbeben wird es geben und hin und her Hungersnöte und Seuchen. Schrecknisse und große Zeichen wird es geben vom Himmel her, (25b) und auf Erden Angst unter den Heiden und Ratlosigkeit über das Brausen des Meeres und der Salzflut, (26) da die Menschen vergehen vor Furcht und Warten der Dinge, die über die Welt kommen. (27) Wenn aber dieses anfängt zu geschehen, dann richtet euch auf und erhebt eure Häupter, dieweil eure Erlösung naht.

(29) Und er sagte ihnen ein Gleichnis: Seht den Feigenbaum an. (30) Wann er ausschlägt, so könnt ihr beim Ansehen von selbst erkennen, daß der Sommer schon nahe ist. (31) Also auch ihr, wann ihr seht dieses geschehen, so merkt ihr, daß nahe ist das Reich Gottes.

3.

Calvins Lehre von der Buße in ihrer späteren Gestalt[1].

Von

Cand. min. **Hermann Strathmann** aus Opherdicke (Westfalen).

Einleitung.

Es ist merkwürdig und für den Mann der zweiten Generation charakteristisch, wie sehr sich die theologischen Anschauungen Calvins, nachdem er einmal mit dem Katholizismus gebrochen hatte, trotz jahrzehntelanger intensivster theologischer Arbeit in allen wesentlichen Punkten gleich geblieben sind. Betrachtet man speziell die Institutio, so ist freilich das breve duntaxat enchiridion, als das sie sich im Jahre 1536 darstellt, in dem grande volumen, zu dem das dogmatische Hauptwerk des Reformators im Jahre 1559 angewachsen ist, äußerlich kaum wiederzuerkennen. Geht man indessen dem Inhalte nach, so kann man nur staunen, wie wenig Calvin zu ändern für nötig gehalten hat. Überall sind frühere Ansätze zur Entfaltung gelangt. Das Alte ist durch Aufnahme neuer Gedanken und Beziehungen bereichert, durch Auseinandersetzung mit Gegnern belebt worden. Vieles ist schärfer formuliert, sorgfältiger begründet. Aber eigentliche Wandlungen sind kaum festzustellen.

Eine solche hat man jedoch gerade in der Bußlehre Calvins zu erkennen gemeint. Zuerst hat Köstlin[2]), nach ihm haben andere, namentlich A. Ritschl[3]), darauf hingewiesen, daß die Aussagen

---

1) Die vorliegende Abhandlung bietet einen Teil einer später vollständig zu veröffentlichenden Arbeit über „Calvins Lehre von der Buße, ihre Entstehung und Entwicklung".

2) Stud. u. Krit. 1868, S. 468 ff.

3) Rechtfertigung und Versöhnung I², S. 203 ff. 210—216. Vgl. z. B. auch Lobstein, Die Ethik Calvins (Straßburg 1877), Kap. VI.

der Institutio von 1536 über die Buße bereits in der Ausgabe von 1539 eine erhebliche, die früheren Aufstellungen geradezu umkehrende Umbildung erfahren hätten. Nach Sieffert[1]) reichen die Spuren dieser Umbildung sogar bis 1538 zurück.

Wie es sich nun mit der früheren Gestalt der Bußlehre Calvins verhält, bleibt hier außer Betracht. Nur die spätere soll untersucht werden.

Die Urteile, die sich in der einschlägigen Literatur über diese finden, stimmen keineswegs überein. Nach Ritschl faßt Calvin die Buße seit 1539 als tota ad deum conversio. Der Glaube erscheine als Voraussetzung der poenitentia, sei aber zunächst nur als Motiv der ernstlichen Furcht vor Gott und speziell vor Gottes Gericht zu verstehen (Anerkennung Gottes als des Gesetzgebers). Daraus entstehe dann Erkenntnis und Haß der Sünde. Jedoch finde die Entwicklung erst durch die Teilnahme an Christus im speziellen Heilsglauben das zureichende Motiv zur Vernichtung des alten Menschen und das wirksame Motiv der Gemütsberuhigung und des Eifers um Lebenserneuerung, so daß die wirkliche Abkehr des Gemütes und des Willens von der Sünde (d. h. die Buße) nicht schon durch die Spiegelung im Gesetz, sondern erst durch den Zug zu dem in Christo erkannten sittlichen Ideal erreicht werde. Wenn Calvin nun — wie auch schon die Stoffanordnung im Eingang des dritten Buches der Institutio von 1559 zeige — so den zureichenden Grund der poenitentia als der Gesamtaufgabe des christlichen Lebens in dem speziellen Glauben an die Gnade Gottes in Christo sehe, so komme darin die Unterordnung der individuellen Heilsordnung unter den Begriff der Kirche zum Ausdruck, sofern eben der Beginn der poenitentia des einzelnen keineswegs immer durch die Erscheinungen der Furcht vor dem Gericht und der Gewissensschrecken charakterisiert werde. — So kann Ritschl deshalb urteilen, weil ihm die in der fides als psychologischer Form sich vollziehende insitio in Christum identisch ist mit der Aufnahme in die Gemeinde. Auf Grund dieser tritt dann die poenitentia ein. Das ist das

1) Die neuesten theologischen Forschungen über Buße und Glauben, in „Halte was du hast“ (1896), S. 496 ff.

Normale. Dagegen beschreibt das, was oben über die Furcht vor Gott und seinem Gericht vor der Teilnahme an Christus gesagt ist, nicht das Normalerlebnis.

Diese Darstellung der späteren Bußlehre Calvins hat Lobstein[1]) in allen Punkten übernommen. Auch Lipsius[2]) und Sieffert[3]) stimmen darin mit Ritschl überein, daß die Buße tota conversio ad deum sei und nicht nur den allgemeinen Glauben an Gott, sondern auch den speziellen Heilsglauben voraussetze. Doch hebt Sieffert hervor, daß der Weg zu diesem Heilsglauben nur durch die Gewissenserschütterung hindurchgehe. Ferner ist von dem Zuge zu dem in Christo erkannten sittlichen Ideale weder bei ihm noch bei Lipsius die Rede. Vor allem aber bestreiten beide die Berechtigung der Gleichsetzung von insitio in Christum und Aufnahme in die Gemeinde, und demgemäß die von Ritschl angenommene Überordnung der Kirche über die individuelle Heilsordnung. Der Gedanke der unio cum Christo oder insitio in Christum sei ursprünglich unabhängig von der Lehre von der Kirche. Demnach wäre auch die poenitentia nicht in Beziehung zu setzen zu der Zugehörigkeit zur Gemeinde. Das, worauf es Ritschl eigentlich ankam, ist damit preisgegeben. — Ebenso hebt K. Müller[4]) hervor, daß, wo in diesem Zusammenhang von insitio in Christum die Rede ist, nicht im Sinne Ritschls an die empirische Gemeinde zu denken sei — während umgekehrt Oehler sich die Auffassung Ritschls angeeignet hat[5]).

Des weiteren gehen die Urteile sehr auseinander, wenn man fragt, was denn für die poenitentia als die Neugestaltung des christlich-sittlichen Lebens das Charakteristische sei. Auf der einen Seite wird stark das Negative, Asketische betont. So sind z. B. nach Lobstein[6]) bei Calvin alle christlichen Tugenden durchaus be-

---

1) a. a. O.

2) Luthers Lehre von der Buße (Braunschweig 1896), S. 148 f.

3) a. a. O.

4) Symbolik (Erlangen 1896), S. 478.

5) Lehrbuch der Symbolik, 2. Aufl. (1891), S. 554.

6) a. a. O. Vgl. auch von demselben: „Zum evangelischen Lebensideal

herrscht von der Selbstverleugnung. Nach M. Schulze[1]) ist die abnegatio sui oder die mortificatio carnis bei Calvin geradezu die Summe des christlichen Lebens. Ja, Schulze hat gemeint, den negativen Zug der calvinischen Ethik nur durch das Wort „mönchisch" hinreichend charakterisieren zu können. Auf der anderen Seite hat dann Tröltsch[2]) gerade den ausgesprochen aktiven Charakter der calvinistischen Frömmigkeit hervorgehoben. Sie gehe nicht aus auf Weltverleugnung, sondern auf Weltüberwindung, Welteroberung. Jene komme nur in Betracht als Mittel für diese.

Dieser aktive Zug der calvinistischen Frömmigkeit in Verbindung mit der eigentümlichen Stellung der Rechtfertigungslehre in dem Aufbau der Institutio — in Kap. 11 des 3. Buches, nach der Behandlung der fides in Kap. 2 und der Buße und des dazu Gehörigen in Kap. 3—10 — führte Schneckenburger[3]) zu der Meinung, daß sich die reformierte Lehre von der lutherischen unter anderem dadurch spezifisch unterscheide, daß diese die Rechtfertigung als synthetisches, jene als analytisches Urteil, als notwendige Konsequenz der unio cum Christo, der regeneratio darstelle. Diesem Urteil ist nun freilich von verschiedenen Seiten heftig widersprochen worden. K. Müller[4]) spricht davon, daß Schneckenburger „nach sehr trüben Quellen den Reformierten die Lehre von der iustitia inhaerens angedichtet" habe. Und auch Ritschl[5]) erklärt, daß sich Calvin so gut wie nur irgend ein Lutheraner zu der Überordnung der sündenvergebenden Gnade Gottes über die wiedergebärende bekenne. Die Voranstellung der Lehre von der

in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung", unter 4 (in den theol. Abhandlungen, H. Holtzmann gewidmet [Tübingen 1902]).

1) Meditatio futurae vitae etc. Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche (1901), S. 12. Calvins Jenseitschristentum (Görlitz 1902), S. 30.

2) Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. Kultur der Gegenwart, Bd. IV, 1, S. 356.

3) Vergleichende Darstellung der lutherischen und reformierten Dogmatik, herausgegeben von Güder (1855), Teil 2, § 17, bes. S. 23. 55 f.

4) a. a. O. S. 467, Anm. 6.

5) a. a. O. S. 210—212. Vgl. auch Dorner, Gesch. d. prot. Theologie (1867), S. 377.

novitas vitae vor der reconciliatio gratuita im 3. Buche der Institutio von 1559 erkläre sich nach Calvins eigener Aussage aus dem Interesse, die Zusammengehörigkeit beider Güter möglichst eindrucksvoll hervorzuheben.

Trotzdem aber, bemerkt K. Müller[1]), habe die Rechtfertigungslehre in dem Systeme Calvins eine etwas andere Stellung als bei Luther. Während es sich für diesen bei der Rechtfertigung um einen zeitlichen Akt Gottes handle, der mit dem Glauben verbunden zu denken sei, sei das bei Calvin nicht der Fall. Das freisprechende Urteil Gottes, auf dem der Glaube ruhe, werde nicht in der Zeit hervorgerufen, sondern stehe längst vor aller Zeit fest. Der einzige zeitliche Akt, der Calvin interessiere, sei die Entstehung des Glaubens im Menschen, in dem ihm zum Bewußtsein komme, daß er einen gnädigen Gott habe. Indessen ist die Unterscheidung zwischen objektiver Rechtfertigung und subjektivem Rechtfertigungsbewußtsein in der Müllerschen Form für die praktische Frömmigkeit ohne Belang, denn das Rechtfertigungsbewußtsein tritt ein im Glauben, steht vor der Heiligung und ist deren Voraussetzung.

Ganz anders stellt sich das Verhältnis dar bei Lipsius[2]). Auch er unterscheidet zwischen objektiver Rechtfertigung und subjektivem Rechtfertigungsbewußtsein, indessen so, daß man sich der iustificatio erst bewußt und daher der aus ihr sich ergebenden consolatio erst teilhaftig werde, wenn der neue Gehorsam der christlichen Buße, die vivificatio, als die positive Seite der poenitentia, begonnen habe. Die objektive Rechtfertigung fällt zusammen mit der insitio in Christum. Diese ist die Folge der ewigen Erwählung in Christo und bildet als solche die Grundlage für den ganzen subjektiven Prozeß der Wiedergeburt und das aus ihr sich ergebende Rechtfertigungsbewußtsein.

Es leuchtet ein, daß diese Auffassung praktisch-religiös dieselbe Bedeutung hat, wie diejenige Schneckenburgers. War das wirklich die Auffassung Calvins von dem Verhältnis des neuen Lebens

---

1) a. a. O. S. 472 ff. Vgl. auch Oehler a. a. O. S. 553.
2) a. a. O. S. 148 f.

zur Rechtfertigung, der poenitentia zur iustificatio, so leistete seine Rechtfertigungslehre nicht das, was er mit in erster Linie von ihr erwartete: es war nicht möglich, von hier aus eine Stütze der Heilsgewißheit zu gewinnen. Doch hat Lipsius keinen Beleg dafür erbracht, daß er Calvins Meinung richtig wiedergegeben hat. Denn der einzige Umstand, auf den er sich beruft, daß nämlich die Buße vor der Rechtfertigung behandelt wird, beweist, wie schon Ritschl hervorhob, nichts.

Nach alledem ist über Calvins Lehre von der Buße und die Beziehungen, in die sie gesetzt ist, bisher so wenig ein einheitliches Urteil erzielt worden, daß eine spezielle Untersuchung über den Gegenstand wohl am Platze erscheint. Hierbei ist abgesehen von der formalen und inhaltlichen Bestimmung des Begriffs der Buße selbst vor allem auch auf die Beziehungen zur fides und iustificatio zu achten.

Was die Quellen angeht, aus denen die Anschauung Calvins erhoben ist, so sind vor allem seine beiden Hauptwerke, d. h. neben der Institutio die Kommentare, und zwar vorzüglich die zum Neuen Testament, benutzt. Außerdem beansprucht der Genfer Katechismus besondere Beachtung. Andere Schriften sind nicht systematisch, sondern nur gelegentlich herangezogen. Dieses Verfahren ist berechtigt. Denn die Aussagen Calvins in seinen beiden Hauptwerken bleiben, obwohl er die ganze Zeit seines reformatorischen Wirkens hindurch an diesen fortgearbeitet hat, sich selbst doch so gleich, daß über sie hinaus auch aus seinen anderen Schriften keine irgendwie erheblichen Aufschlüsse zu erwarten sind.

Calvins Lehre von der Buße in ihrer späteren Gestalt.

Fand Ritschl die spätere Gestalt der calvinischen Bußlehre zuerst in der Institutio vom Jahre 1539 ausgeprägt, so wies Sieffert ihre Spuren bereits im Genfer Katechismus vom Jahre 1538 auf. Da dieser indessen nur eine wörtliche Übersetzung der Instruction et confession de foy dont on use en l'église de Genève ist, welche von Calvin im Herbst 1536 ausgearbeitet

wurde und im Januar 1537 im Druck erschien[1]), so haben wir uns an diese zu halten.

Hier wird unter anderem ausgeführt, daß die Erkenntnis der eigenen Nichtigkeit die Voraussetzung des Gnadenempfanges sei: Par ceste cognoissance de nous, laquelle nous monstre nostre neant..., nous est faict facile accez a voir la vraye cognoissance de Dieu. Er öffnet uns die Tür zum Reich durch die Ausrottung der zwei Pestkrankheiten, nämlich der securite contre sa vengeance und der faulse confiance de nous[2]). Das geschieht durch das Gesetz, das deshalb un degre pour venir a Christ ist. Danach folgt dann die Tröstung par la confiance de sa vertu et misericorde etc.[3]). — Jedoch wendet Calvin auf diesen Erschütterungszustand den Ausdruck „Buße" nicht an. Vielmehr folgt der Abschnitt „De penitence et regeneration" erst auf die Abschnitte „Que nous sommes justifiez en Christ par la foy" und „Que par la foy nous sommes sainctifiez pour obeir a la loy." In diesem letzteren zeigt Calvin[4]), daß die Menschen sich der Rechtfertigung nicht rühmen können, estans du tout destituez de la sanctification de son esprit. Denn Christus sei uns nicht nur zur Gerechtigkeit gegeben, sondern auch zur Heiligung. In seiner Bundesverheißung Jer. 31 verbinde Gott mit der Verheißung der Gnade die andere, qu'il escripra sa loy en nos cueurs. Jedoch sei der Gesetzgeber im Christen ein ganz anderer als vorher: car ou le Seigneur a engrave en noz cueurs lamour de sa iustice, la doctrine exterieur de la loy... est maintenant une lampe pour guider noz piedz affinque nous ne desvoions du droicte chemin.

Daraus ergibt sich dann, daß la penitence est toujours conioincte avec la foy de Christ... Car penitence signifie conversion par laquelle, la perversite de ce monde delaissee, nous retournons a la voye du Seigneur, daß wir unser Leben nunmehr weihen a la gloire de nostre pere. — Die Wirkung

1) Vgl. die Vorbemerkung zu Op. Calv. XXII.
2) Op. Calv. XXII, p. 37.
3) ibid. p. 45.
4) ibid. p. 49 sq.

der penit. hängt ab von unserer regeneration[1]), die besteht en la mortification de nostre chair, c'est a dire de la corruption qui est engendree avec nous, en la vivification spirituelle, par laquelle la nature de l'homme est restauree en integrete. Da diese regeneration, so lange wir in dem Gefängnis dieses sterblichen Leibes sind, stets unvollendet bleibt, haben wir für unsere penitence zu sorgen bis zum Tode. —

Hier ist die „Buße" nicht, unserer Gewohnheit entsprechend, auf den den Glauben vorbereitenden Sündenschmerz bezogen. Der Ausdruck ist dieser unmittelbar religiösen Beziehung entkleidet und nur auf die sittliche Lebenserneuerung angewandt. Die Buße ist identisch mit der Heiligung, die neben der Gerechtigkeit die zweite Gabe ist, die Gott dem Gläubigen gibt, indem er ihm den amour de sa justice ins Herz senkt. Und zwar sind durch den Willen Gottes beide Gaben stets miteinander verbunden.

Klarer und bestimmter treten diese Gedanken in den späteren Ausgaben der Institutio seit 1539 hervor[2]). Die Lehre von der Buße ist mitsamt der Kritik der katholischen Lehre[3]) in der Institutio von 1539 in Kap. 5, nach dem Kapitel über Glaube und Apostolikum (Kap. 4) und vor dem über die Rechtfertigung und Verdienstlichkeit der guten Werke (Kap. 6) behandelt. Die

---

1) Sehr klar ist diese Wendung nicht. Etwas deutlicher ist der ganz parallele Satz in Inst. 1559 (Op C. II, 451 Mitte): efficacia (poenitentiae) pendet a spiritu regenerationis.

2) Die spätere Lehre Calvins wird hier als ein einheitliches Ganzes behandelt. Der Versuch, in ihr noch eine Entwicklung nachzuweisen und deshalb etwa der Inst. von 1559 eine besondere Betrachtung zu widmen, würde nur zu endlosen Wiederholungen führen. Irgendwie bemerkenswerte Änderungen sind in unserem Gedankenkreise später nicht mehr zu beobachten. — Im Folgenden bezeichnen I und II die beiden ersten Bände der Werke Calvins in der Straßburger Ausgabe. Bd. I enthält die Institutio v. J. 1536 und von S. 253 an die Ausgaben von 1539—1553. Bd. II bietet die Ausgabe von 1559.

3) Die calvinische Kritik des katholischen Bußsakraments ist im ersten Teile der Arbeit genau behandelt worden. In diese Kritik sind später keine neuen Gesichtspunkte aufgenommen. Deshalb bedarf sie in diesem Zusammenhang keiner erneuten Untersuchung.

Stoffanordnung ist also etwas anders als in der „Instruction“ usw., die die Rechtfertigung vor der Buße besprach[1]).

Das Kapitel von der Buße beginnt mit dem Satze, daß von der fides sich der naturgemäße Übergang biete zur poenitentia, quae non fidem ipsam consequitur tantum, sed inde etiam nascitur (I, 685). Dieser Sachverhalt, so heißt es 1559, extra controversiam esse debet (II, 434). Denn niemand kann die Gnade im Glauben erfassen, quin ex errore vitae prioris in rectam viam se recipiat et totum suum studium ad poenitentiae meditationem applicet (I, 685). Es ist verkehrt, unter Berufung auf Aussprüche Christi und des Johannes die poenitentia der fides voranzustellen. Denn wenn jene Buße predigten, so geschah das mit dem Hinweis auf das Nahen des Reichs. Sie leiteten die resipiscendi causa her ab ipsa gratia et salutis promissione, wie auch bei Jesaias die Stimme des Predigers in der Wüste zu beginnen hatte a consolatione, a laeto nuntio[2]). Nicht soll ein zeitlicher Abstand zwischen fides und poenit. behauptet, aber es soll festgestellt werden, daß diese ohne jene unmöglich ist.

Der hier klar ausgesprochene Gedanke, daß die poenit. die fides voraussetze, tritt freilich nicht überall gleich scharf hervor. So sagt Calvin in § 4[3]) nach der Auseinandersetzung mit den

---

1) 1559 kommt die Lehre von der Buße samt den zugehörigen Fragen in Kap. III—X des lib. III „de modo percipiendae gratiae“ zur Verhandhandlung, unmittelbar nach dem Abschnitt de fide, Kap. II und vor den um die Rechtfertigungslehre sich gruppierenden Ausführungen in Kap. XI—XVIII. Sie ist also völlig der Darstellung der Entwicklung des christlichen Lebens und seiner Voraussetzungen eingegliedert.

2) Hierdurch hat Calvin seinen Satz natürlich nicht bewiesen. Bewiesen hat er nur, daß die Überzeugung von der Existenz des Himmelreichs zur Voraussetzung der Buße gemacht wird, nicht aber der eigentliche Heilsglaube. Jenen Glauben würden die Wittenberger etwa fides generalis genannt haben. So versteht aber Calvin die fides nie, lehnt vielmehr einen derartigen Gebrauch des Wortes als einen Mißbrauch ab. Diese fidei umbra seu imago ist nullius momenti (I, 453 f.). Er versteht unter fides immer den eigentlichen Heilsglauben, das individuelle Vertrauen auf die göttliche Vergebungsgnade, vgl. I, 456, § 6. So auch an unserer Stelle, vgl. S. 687 oben.

3) Die Paragraphenzahlen sind erst in der Ausgabe von 1550 beigesetzt.

docti quidam viri und alii[1]), er wisse wohl, daß unter dem Namen der Buße tota ad deum conversio zusammengefaßt werde, cuius pars non postrema fides est. — Indessen zeigt die unmittelbar vorhergehende Ablehnung der melanchthonischen Subsummierung der fides unter die poenit., so wie das hinzugefügte „sed quo sensu“ usw., daß jener Satz cum grano salis zu nehmen ist. Calvin will den Glauben nur als unerläßliche Voraussetzung der Buße, wie er sie versteht, bezeichnen.

Wichtiger ist, daß in § 12 das Bemühen, den Text von 1536 möglichst zu bewahren, die Präzision der Darstellung beeinträchtigt hat[2]). Ausführungen über die Predigt des Täufers und Christi, sowie über Luc. 24, 46, die in der Institutio von 1536 zu dem Satze führen: haec poenitentia primum nobis ad cognitionem Christi ingressum aperit — sind wörtlich übernommen. Und ein Satz über die Verwirklichung der Buße auf Grund der Teilnahme an Christo, in dem sich schon 1536 ein über das rein Negativ-Religiöse hinausgehendes Verständnis in diesem Zusammenhang andeutet, ist von hier entfernt und findet sich § 8. — Andererseits ist doch die Identifikation von poenitentia mit mortificatio vermieden. Vielmehr wird im Eingang von § 12 wie iustificatio mit remissio, so sanctificatio mit poenitentia gleichgesetzt. Gott gibt jene, um diese zu wirken. Somit geht die fides voran. Deshalb wird auch in § 13 nicht gesagt, die Buße eröffne den ersten Zugang zur Erkenntnis Christi — so heißt es 1536 — sondern: peccati odium, quod poenitentiae exordium est, primum nobis ad Christi cognitionem ingressum aperit. Durch

1) Diese fand sich bereits in der Ausgabe von 1536 und ist daher in dem ersten Teile der Arbeit mit dem Ergebnis untersucht worden, daß Melanchthon (loci von 1521) und Bucer (Evangelienkommentar von 1527 oder 1530) gemeint sind.

2) 1536 hatte Calvin den Begriff der poenitentia zunächst auf den dem Glauben vorangehenden Sündenschmerz angewandt und in diesem Sinne die Buße als mortificatio bezeichnet. Freilich bedeutete der Ausdruck schon damals zugleich einen das ganze Christenleben durchziehenden Vorgang, welcher negativ die erfolgreiche Fortsetzung jenes Sündenschmerzes in Abtötung des alten Menschen (mortificatio) und positiv die Neugestaltung des gesamten sittlichen Lebens umfaßte.

den Haß gegen die Sünde kommt man zur Buße, wie zur Erkenntnis Christi. Der Voranstellung der fides vor der Buße widerspricht das nicht.

Diese Voranstellung der fides tritt, wie in § 1 des Kap. 5 der Ausgabe von 1539, so auch sonst deutlich hervor. Durch die göttlichen Züchtigungen werden zwar die increduli nur obstinatiores; aber die fideles ad poenitentiam proficiunt[1]). 1559 heißt es von poenit. und remissio, daß utrumque nobis confert Christus, utrumque fide consequimur[2]).

Hat nun diese Voranstellung der fides vor der poenit. den Sinn — wie Ritschl und nach ihm Lobstein meinen — daß der individuelle Heilsprozeß nicht mit dem Erschrecken des Gewissens, sondern mit dem „Glauben an den Gott unseres Heils" beginne? (Lobstein S. 67).

Dem widerspricht nicht notwendig, daß Calvin die Buße aus dem timor, u. z. aus dem timor iudicii hervorgehen läßt (I, 688 f.). Denn die Furcht wird durch den Glauben nicht abgelöst, sondern vertieft (vgl. unten).

Aber Calvin sagt, das Christus nullis se exhibet, nisi miseris et afflictis conscientiis. Er bezeichnet die melanchthonische Schilderung des Bekehrungsprozesses, wonach dem Glauben das tremere usw. vorangeht, als sachlich durchaus richtig[3]). Und die Ablehnung der anabaptistisch-jesuitischen[4]) Theorie vom Bußkampf hat hiermit nichts zu tun. Denn sie richtet sich nicht gegen die Meinung, daß dem Glauben solche Erschütterung vorangehe, sondern gegen die, daß man die Buße in wenigen Tagen erledigen könne. Diese Erschütterung wird erzielt durch das Gesetz. Der Mensch ist von Natur arrogantia et ambitione sic turgidus suique amore excaecatus, ut se prospicere nondum queat et velut in se descendere, quo se submittere ac deicere discat suamque miseriam fateri (I, 372). Wirkt nun das Gesetz auf ihn,

1) I, 1189, vgl. auch über die Taufe I, 957 ff., bes. 960.

2) III, 3, 1, vgl. aus den Kommentaren zu Röm. 8, 3. Gal. 5, 24. 2 Kor. 7. 10. Apg. 3, 19; 8, 22; 20, 21. Matth. 3, 2. Jes. 56, 1.

3) I, 694; II, 450. — I, 687 f.; II, 436 f.

4) Lobstein setzt dafür gelegentlich „pietistischen" (S. 75).

so gilt zwar von den reprobi, daß sie primo terrore attoniti in desperatione iacent (I, 431). Die anderen aber bringt Gott durch das Gesetz dahin, ut omissa suae virtutis stolida opinione, sola dei manu stare se et consistere intelligant, in hanc se toti reclinent, ... hanc unam pro iustitia et meritis arripiant, quae omnibus in Christo exposita est, quicumque eam vera fide et expetunt et exspectant[1]). Diese negative Vorbereitung des Glaubens ist unbedingt notwendig. Calvin betont: ad salutem non patere accessum, nisi deposita omni superbia et assumpta solida humilitate. Submissio animi, serio miseriae inopiaeque suae sensu consternati wird gefordert. Gott bereitet uns dadurch auf den Empfang der Gnade vor, daß er uns zuvor stürzt in plenam consternationem[2]). Nie werden wir ihm recht vertrauen, nisi de nobis penitus diffisi. Der ist bereit ad participandos divinae misericordiae fructus, qui se ipsum ... iustitiae imagine penitus exinanivit[3]).

Die individuelle Heilsordnung beginnt also mit der durch das Gesetz bewirkten Erschütterung des Gewissens.

Das würde freilich dennoch nicht der Fall sein, wäre diese Wirkung des Gesetzes bereits bedingt durch den „Glauben an den Gott unseres Heils". Nun ist zwar für Calvin das Gesetz natürlich ein Glied der göttlichen Heilsveranstaltung. Gott wirkt durch das Gesetz. Daß jene Wirkung des Gesetzes jedoch bereits getragen sei von dem Bewußtsein des im Glauben ergriffenen Heilswillens Gottes, davon sagt Calvin nichts. Zwar ist die Erinnerung an die göttlichen Wohltaten ein Motiv zu der Gesetzesbeobachtung. Wenn Calvin indessen dabei auf unsere Erlösung aus der spiritualis captivitas verweist (I, 382), die doch nur der Gläubige kennt, so kann dieser Heilsglaube nicht die Voraussetzung der Wirkung des Gesetzes sein, die erst das Ergreifen der göttlichen Barmherzigkeit, das heißt eben den Heils-

1) I, 430, vgl. überhaupt I, 371—379. 426—431; aus den Kommentaren besonders zu Röm. 7, 17.

2) I, 750. 749.

3) I, 751, vgl. aus den Kommentaren zu Röm. 1, 18; 5, 20; 7, 9. Gal. 3, 19. 24. Luk. 18, 13. Joh. 5, 44. 1 Joh. 5, 17 usw.

glauben ermöglicht. Jene Wirkung beruht vielmehr darauf, daß das Gesetz dem Menschen mit der Autorität des Schöpfers entgegentritt. Gott ist als Schöpfer Herr und Richter[1]).

1536 hatte Calvin diese dem Glauben vorhergehende Gewissensbewegung mit unter die poenitentia befaßt. Jetzt ist in diesen Zusammenhängen von Buße nirgends mehr die Rede. Jene Gewissensbewegung nennt er später nur noch initium poenitentiae[2]). Nun ist es zwar richtig, daß viele conscientiae pavoribus antedomantur... quam imbuti fuerint cognitione gratiae. Das ist der timor initialis. Aber hier, bei der Buße, handelt es sich nicht darum, quam varie nos Christus ad se trahat vel praeparet ad pietatis studium, sondern um etwas anderes.

Die Buße, so lesen wir in der Inst. von 1539, besteht darin, daß man a miseria peccati et mortis servitute liberatus, traducatur in regnum dei oder, wie es 1559 noch deutlicher heißt, daß der Sünder a tyrannide satanae, peccati iugo et misera servitute vitiorum liberatus, in regnum dei transeat, daß man ex errore vitae prioris in rectam viam se recipiat[3]). Mit großer Vorliebe werden von Calvin neben conversio, converti, reverti ad deum die Ausdrücke resipiscere, resipiscentia gebraucht. Sie begegnen allein in Kap. 5, 1—13 der Ausgabe von 1539 nicht weniger als siebzehnmal. Ebenso findet man sie in den Kommentaren, wo von Buße die Rede ist, auf Schritt und Tritt[4]). Die Definition lautet: (poenitentiam) esse veram ad deum vitae nostrae conversionem, a sincero serioque dei timore profectam, quae carnis nostrae veterisque hominis mortificatione et spiritus vivificatione constet[5]). Daß conversio hierbei nicht in dem uns geläufigen religiösen, sondern im ethischen Sinne gemeint ist, zeigt einmal schon der Zusatz „vitae nostrae“, sodann auch die alsbald folgende Beschreibung der conversio als transformatio non

1) I, 372. 512. 1559: 1, 2. 2. I, 1125 Mitte.

2) Vgl. zu Apg. 20, 21. Inst. 1559 III, 3, 2.

3) I, 685. 688; II, 434. 437.

4) Vgl. z. B. zu Jes. 1, 16. Jer. 31, 8. Ps. 34, 15. Matth. 27, 3. Röm. 2, 4. Hebr. 6, 1; 11, 17.

5) I, 689 = II, 437, vgl. zu Eph. 4, 22.

in operibus tantum externis, sed in anima ipsa (I, 689 = II, 438). Diese transformatio oder mutatio (z. B. zu Apg. 26, 20) wird dann gern auch als renovatio, renovatio vitae oder mentis, regeneratio bezeichnet[1]). Uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem (I, 690; II, 440). Die Buße ist ein Prozeß sittlicher Umgestaltung, sittlicher Erneuerung.

Fragen wir nach dem Ziel dieser Erneuerung, so antwortet Calvin in unmittelbarem Anschluß an die zuletzt genannte Stelle: cuius — scil. regenerationis — non alius est scopus, nisi ut imago dei, quae per Adae transgressionem foedata et tantum non obliterata fuit, in nobis reformetur. Auch sonst hat Calvin diesen Gedanken häufig ausgesprochen[2]). Und zwar soll die imago dei deshalb in uns wiederhergestellt werden, damit wir die gloria domini in uns „repräsentieren", nach 2 Kor. 3, 18[3]). Adam sollte die Gerechtigkeit Gottes wie in einem Spiegel widerstrahlen lassen (Eph. 4, 24). Nachdem das mißlungen ist, sollen wir renovari ad imaginem dei, ut deo reddamur similes ac in nobis reluceat eius gloria[4]). Somit ist die gloria dei der oberste Gesichtspunkt dieses Erneuerungsprozesses. Es ist bekannt, welch fundamentale Bedeutung der Gedanke der gloria dei für Calvins ganze Theologie hat. Sie ist der Zweck des Menschen, der Zweck der Schöpfung überhaupt[5]). Ihr dient letztlich das gesamte Er-

1) I, 346 f. 690. 693. 737. 960 f. 1128. Eph. 4, 22. Kol. 3, 9. Röm. 8, 2 f.; 6, 6; 7, 15. 2 Kor. 7, 30 f. Hebr. 6, 1. Matth. 3, 2. Luk. 24, 46 f. Apg. 11, 18.

2) II, 501. 138. Matth. 3, 2. Röm. 7, 18. Eph. 4, 23. Kol. 3, 10 Luk. 19, 12. Apg. 20, 21. Gen. 1, 26. Ezech. 18, 23. Op. C. VII, 11 (Articuli facultatis Paris. cum antidoto). Ib. 470 (Acta Synodi Trident. cum antidoto).

3) I, 690 = II, 440. Diese Auslegung des τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι in 2 Kor. 3, 18 hat die Inst. von 1559 an dieser Stelle beibehalten, obwohl bereits 1543 (I, 308; II, 138) übersetzt wird: dei gloriam ita conspicuam nobis repraesentari in evangelio etc. und der Kommentar zu der Stelle jene Auffassung ausdrücklich ablehnt.

4) Vgl. zu Kol. 3, 10; II, 130, § 4.

5) II, 134. 136. 138. Kat. Gen. in den Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, herausgeg. von E. F. K. Müller, S. 117, Z. 10—12.

lösungswerk[1]). Selbst die Verdammnis der reprobi muß die gloria dei mehren[2]). Die Förderung der Ehre Gottes ist daher auch in vollem Maße Lebensaufgabe des Gläubigen. Nach Röm. 12 sollen wir wissen, nos esse deo consecratos et dedicatos, ne quid posthac cogitemus, loquamur, meditemur, agamus, nisi in eius gloriam... ne quaeramus, quae nostra sunt, sed quae ex domini sint voluntate et faciant ad gloriam eius promovendam (I, 1127 f.; II, 505). Es soll dahin kommen, ut nihil quam ad eius gloriam spirent omnes animae ac corporis nostri facultates (zu Röm. 6, 13). Facti sumus omnes sacerdotes ad nos nostraque omnia dei gloriae dedicanda (zu Gal. 2, 19; vgl. Ezech. 11, 18; 1 Kor. 1, 31). Diese gloria ist praecipuus vitae nostrae finis (2 Thess. 1, 12; vgl. zu Micha 6, 8). Ex quo nos spiritus sanctus templa deo dedicavit, dandam operam, ut dei gloria per nos illustretur (I, 1125; II, 503).

Diesem illustrari der gloria dei dient eben die restauratio imaginis dei. Was diese imago dei sei, hat Calvin 1539 in Kap. II (I, 307 f.) und genauer 1559 in 1, 15, 3 f. (II, 136 ff.) ausgeführt. Bei der imago dei, so hören wir hier, könne man zwar auch an die externa species des Menschen denken, durch die er sich von den Tieren unterscheide. Doch sei die Hauptsache, daß die imago dei spiritualis sei. Abzulehnen sei nämlich der Osiandrische Irrtum, wonach das Ebenbild Gottes erst in Christus verwirklicht sei und der Mensch nur insofern daran teilhabe, als sein Leib nach der Christo für die zukünftige Menschwerdung bestimmten „körperlichen Figur" bereits bei der Schöpfung gebildet sei. Die Unterscheidung von imago und similitudo dei wird abgelehnt. Die imago dei bezieht sich also auf die ganze Ausstattung der menschlichen Natur, durch die er sich unter allen übrigen Lebewesen auszeichnet. Nach Eph. 4, 23; Kol. 3, 9 trat die imago dei hervor in luce mentis, in cordis rectitudine partiumque omnium sanitate (II, 138). Überall, selbst bis in das Leibliche hinein, zeigten sich scintillae aliquae des göttlichen

1) I, 766. 1125 oben. Vgl. Stähelin, Joh. Calvin (Elberfeld 1863), II, 290.

2) Vgl. z. B. I, 285, § 9.

Ebenbildes, bei dem aber doch in erster Linie an die rechte Funktion von Intellekt und Wille zu denken ist. Wenn jedoch in der Bußlehre die imago dei als Ziel des sittlichen Erneuerungsprozesses behandelt wird, steht natürlich nur das letztere in Frage. So heißt es denn 1559 (3, 3, 9 II, 440): imaginem dei ex Paulo interpretor sanctitatem et iustitiam veracem (2 Kor. 4, 16).... quatenus ad dei similitudinem propius quisque accedit, in eo dico fulgere imaginem dei. Huc ut perveniant fideles, stadium poenitentiae... illis deus assignat.

Was nun diese sanctitas und iustitia sei, die der Christ zur Ehre Gottes in seinem Leben darzustellen hat, sagt das Gesetz: voluntas dei iustitiae regula est (zu Röm. 8, 7) Novitatem, qua imago dei in nobis instauratur, lex ipsius in se continet (II, 501) Das Gesetz ist promulgata iustitiae suae regula (I, 371; II, 266 f.). Das Gesetz zielt ab auf iustitiae complementum, ut hominis vitam ad divinae puritatis exemplar formet. Ita enim suum ingenium illic deus delineavit, ut si quis factis quidquid illic praecipitur, repraesentat, imaginem dei quodam modo in vita sit expressurus (I, 421; II, 303). Diese Stelle steht am Schluß der Auslegung des Dekalogs. Somit ist der Gehorsam speziell ihm gegenüber der Weg zur imago dei (tertius usus legis). Als konkrete Veranschaulichung dessen, was das Gesetz fordert, dient das Beispiel Christi[1]).

Daß der Gehorsam gegen den Willen Gottes das Leben des Christen zu bestimmen habe, wird von Calvin in zahllosen Variationen hervorgehoben. Gehorsam ist die Losung. Es gibt keinen anderen Weg, Gott zu verherrlichen, als Gehorsam. Legitimus dei cultus sola constat oboedientia (I, 375; II, 270). — Nihil esse illi acceptius oboedientia (I, 374; II, 269). — Tum illi exhibemus, quam decet reverentiam, dum voluntatem eius nostrae praeferimus (I, 372; II, 267). Spiritus nos regenerat, ut oboediamus deo (I, 1137; II, 517). Domini

1) I, 1125; II, 503, vgl. auch I, 777; II, 588 zu Röm. 6, 3; 8, 29. Jedoch ist das Beispiel Christi nicht etwa als Ersatz des Gesetzes gedacht. I, 1127 (§ 6), II, 505 (Kap. 7, 1) ist gleich wieder von der lex domini die Rede als der Norm für das Christenleben.

sumus: illi ergo vivamus ac moriamur. Domini sumus; cunctis ergo nostris actionibus praesideat sapientia eius et voluntas. Domini sumus: ad illum igitur tanquam solum legitimum finem, contendant omnes vitae nostrae partes (I, 1128; II, 506). — Intentum esse ad excipienda ipsius iussa (Röm. 6, 13); in obsequium dei reduci (Röm. 1, 5); omnes vitae actiones destinare in eius obsequium (Gal. 2, 19): das ist das Prinzip der christlichen Sittlichkeit. Die vitae novitas ist die oboedientia [1]).

Natürlich handelt es sich nicht nur um einen äußerlichen Gehorsam, sondern um einen solchen der Gesinnung, des Herzens, der Affekte. Unermüdlich schärft Calvin das ein. Die Buße ist transformatio non in operibus tantum externis sed in anima ipsa (I, 689; II, 438). Sie muß geschehen ex toto corde, ex tota anima. Sie ist keine externa resipiscentia: ex penitissimo corde soll die impietas entfernt werden. Der regeneratus hat affectum rite compositum (Röm. 7, 22). Denn die poenitentia ist eine res interior (Matth. 3, 8), ist interior renovatio (ebd.), interior cordis affectus (Ezech. 18, 31). Die tiefsten Regungen des Menschenherzens sollen dem göttlichen Willen entsprechen; selbst die Affekte sollen ihm sich fügen [2]).

Aber der natürliche Mensch ist zu nichts weniger geneigt, als in dieser Weise zu gehorchen. Durch den Sündenfall ist auf alle Menschen eine haereditaria naturae pravitas et corruptio übergegangen. Intellekt und Wille sind verderbt. Der Mensch ist schon nicht imstande, bonum recta ratione diiudicare; noch viel weniger aber cognitum eligere, electum persequi. Ja ita est perversa caro, ut toto suo affectu simultatem adversus deum exerceat (I, 335. 690: II, 209). Das Fleisch, welches das Wesen des Unwiedergeborenen ausmacht, ist inhaltlich bestimmt als Opposition gegen den göttlichen Willen. Es ist Gott

---

1) Vgl. auch I, 690 (§ 7). 1142 f.; II, 156 (§ 2). 506 (§ 2) zu Gal. 2, 19. Röm. 12, 1. Hebr. 12, 16. 1 Thess. 1, 5. 1 Petr. 1, 2. Jer. 1, 9; 5, 11; 10, 12; 31, 18. Micha 6, 8; 5, 10.

2) Vgl. I, 692. 1133. Apg. 2, 38; 5, 31. Röm. 7, 15. 22; 8, 10. Jes. 1, 16; 22, 12; 56, 1. Jer. 31, 18 f. Ezech. 18, 30 f. — Op. C. VII, 11.

feindlich. Darum kündigt es ihm den Gehorsam auf. Somit geht die Richtung des Fleisches ausschließlich auf das Böse. Das Wesen der Sünde ist Ungehorsam[1]).

Die innere Wurzel dieses Ungehorsams ist die Hoffart des Fleisches. Anstatt Gott die Ehre zu geben, sucht es Ehre für sich. Für den von der caro bestimmten Menschen ist charakteristisch, daß er kein studium gloriae dei hat, sondern ambitio, superbia, arrogantia, humanae gloriae appetitus, gloriae suae cogitatio, φιλαυτία[2]). Somit besteht die Bedeutung der Sünde in der Verunehrung Gottes (Röm. 1, 18). Adams Tat war deshalb so verwerflich, weil er, quantum in se erat, exinanivit totam dei gloriam (1559: 2, 1, 4).

Ist nun das Ziel der poenitentia, daß der Christ bis in das Innerste von der oboedientia divinae voluntatis bestimmt wird, so muß jene entgegengesetzte Sinnesrichtung bekämpft werden. Es ergibt sich die Aufgabe der mortificatio carnis, der abnegatio sui oder naturae nostrae, der depositio veteris hominis. Es handelt sich um den interitus totius carnis, die malitia et perversitate referta ist. Neque enim caro bene interiisse putanda est, nisi quidquid a nobis habemus, abolitum fuerit. Das ist eine res ardua, denn es handelt sich darum, nos ipsos exuere et a nativo ingenio demigrare (I, 690; II, 439)[3]). Genauer beschäftigt sich Calvin mit der mortificatio im letzten Kapitel der Ausgabe von 1539[4]). Die Darstellung der vita hominis christiani in diesem Kapitel steht völlig unter dem Gesichtspunkt der abnegatio sui. Dieser Gedanke zieht sich als

1) Vgl. I, 334ff. 347; II, 209ff. zu Röm. 8, 6f. Gal. 5, 17. Eph. 4, 23. Kol. 3, 8. Joh. 3, 6. Ezech. 11, 18.

2) I, 756. 905. 1128. 1136. 1143. — 1559: 2, 3, 4; 2, 8, 29; 3, 7, 2; 3, 14, 3; zu 1Kor. 3, 3.

3) Primus ad oboedientiam legis ... ingressus est ... naturae nostrae abnegatio (I, 690). — Nostri abnegatio ist servandae legis praeludium (1Joh. 5, 3). Vgl. zu Gal. 5, 17. 1Kor. 3, 3. Eph. 4, 22. Kol. 3, 8f. — I, 960f.; II, 964.

4) Daß dieses 17. Kapitel in die Bußlehre gehört, geht am deutlichsten daraus hervor, daß Calvin es 1559 selbst in diesen Zusammenhang gestellt hat: I, p. LIV (Proleg.).

Grundton durch das Ganze. Immer wieder betont hier Calvin die Notwendigkeit der humilitas, der Beugung unter Gott, der abnegatio sui, der mortificatio (I, 1126 ff.; 1559: lib. 3, c. 6—10): Alle natürlichen von der caro bestimmten Affekte des Menschen sind auszurotten. Hoffart, Selbstsucht, Ruhmsucht sind zu vernichten. Alles eigene Wesen ist preiszugeben: Nostri non sumus, ergo ne vel ratio nostra, vel voluntas in consiliis nostris factisque dominetur. Nostri non sumus: ergo ne statuamus nobis hunc finem, ut quaeramus, quod nobis secundum carnem expediat. Nostri non sumus, ergo quoad licet obliviscamur nosmet ipsos ac nostra omnia.

Die mortificatio erstreckt sich aber nicht nur auf unser Inneres. Der interior mortificatio, nempe ingenii et voluntatis totiusque naturae corruptae, stellt Calvin mehrfach eine mortificatio (externa), quae respicit ad ea, quae circa nos sunt, gegenüber (zu Kol. 3, 9; 2 Kor. 4, 10; Phil. 3, 10; Röm. 6 und 8). Quia vano mundi amore occupati sensus omnes nostros alio avertimus, vanitatem istam prius ex nobis revelli oportet, ut in nobis regnet dei amor (zu 1 Joh. 2, 15). Die Losung lautet daher: praesentis vitae contemptus (I, 1143 ff.; II, 523 ff.). Dieser ist das allein würdige Verhalten des Christen. Wie Christi Leben nichts anderes war, quam mortis praeludium, ... comparatos esse nos omnes convenit, ut tota vita nostra nihil quam mortis imaginem repraesentet (Phil. 3, 10). Moriendum esse, haec est continua fidelium meditatio (ebd., vgl. 2 Kor. 4, 10; Hebr. 12, 1). Wir sollen uns gegenwärtig halten, daß die Erde ein exsilium, die Welt ein sepulcrum, das irdische Leben ein in mortem demersum esse, der Leib ein carcer oder ergastulum (z. B. 1559: 3, 25, 1) sei. Der Christ soll sich fühlen wie ein Soldat auf Posten in Feindesland, der sich freut, wenn die Ablösung kommt (I, 1146). Er weigert sich nicht, zu bleiben, solange es sein Feldherr befiehlt — aber was er dieser Welt gegenüber empfindet, ist eher odium, taedium, als Liebe und Anhänglichkeit[1]). Zwar hat man bei alledem Gott für zeit-

1) Calvin lehnt zuerst das odium gegenüber der Welt ab (I, 1145), läßt es aber dann in beschränktem Maße doch gelten (I, 1146 Mitte).

liche Wohltaten wie besonders dafür, daß er hier Gelegenheit gibt, sich auf die vita futura vorzubereiten, dankbar zu sein. Jedoch hat man auch bei dem dankbaren Genuß der irdischen Güter sich gegenwärtig zu halten, daß Gott jene Dinge in bonum nostrum creavit, non in perniciem. Ein unbefangenes, naives Genießen ist ausgeschlossen. Dem Verhalten zur Welt ist jede Unmittelbarkeit genommen. In diesem Sinne ist es richtig, daß Calvin es zu einer selbständigen, positiven Schätzung der Welt und ihrer Güter nicht gebracht hat. Dieses Leben hat für den einzelnen letztlich die Bedeutung, daß man sich in ihm von ihm löst (Schulze, Meditatio, S. 14). Und auch dem Satze, daß Gott nicht nur für das Nötigste,[1] sed oblectamento quoque et hilaritati (I, 1149; II, 529) gesorgt habe, wird sofort dadurch die Spitze abgebrochen, daß für den Gebrauch der libertas in externis durch die fideles die Regel aufgestellt wird: ut quam minimum sibi indulgeant. Man soll haben als hätte man nicht. Man soll darauf bedacht sein, allen überflüssigen Luxus zu beschränken, zu beseitigen (ad rescindendum omnem supervacuae copiae apparatum). Die Stellung des Christen zur Welt steht unter dem Zeichen der abnegatio, der mortificatio.

So hat Calvin stark die negative Seite der christlichen Ethik hervorgehoben. Dennoch darf man nicht sagen, daß seine Ethik letztlich negativ orientiert sei. Die mortificatio ist nicht selbst Zweck. Sie ist nur die Kehrseite der vivificatio, und diese ist der gloria dei untergeordnet. Durch die mortificatio wird die vivificatio, die Herstellung der gottgemäßen Sinnesrichtung ermöglicht. Auf dieser positiven Seite ruht letztlich Calvins Interesse. Das zeigt schon der früher zitierte Satz: uno ergo verbo poenitentiam interpretor regenerationem (I, 690; II, 440). Diese neue Sinnesrichtung bringt dann auch nach außen ein neues Verhalten hervor: es ergeben sich aus ihr die fructus poenitentiae.

Hierbei ist nämlich nicht an die äußere Bekundung des inneren Abscheus vor der Sünde durch Fasten und ähnliche Übungen zu denken. Diese sind nur durch besondere Umstände bedingte, nicht aber notwendige Begleiterscheinungen (I, 692; II, 447). Die

fructus poenitentiae bestehen vielmehr in den officia pietatis erga deum, caritatis erga homines, ad haec in tota vita sanctimonia et puritas (I, 692; II, 446). Je eifriger jemand sein Leben gestaltet ad normam legis dei, eo certiora poenitentiae suae signa edit (I, 559; II, 446). Das entspricht den Grundtugenden des Christenstandes, die Calvin 1559 nach Tit. 2 aufstellt: sobrietas, iustitia, pietas (II, 508). Da indessen jene erste nur in der zweiten und dritten zur Betätigung gelangt, so hat Calvin oft auch einfach sanctitas (pietas) und iustitia (dilectio, caritas) als die fructus poenitentiae bezeichnet. Faßt sich doch in ihnen am kürzesten der Dekalog, die Norm auch des christlichen Lebens, zusammen [1]).

So kann dann Calvin sagen: Haec nostri abnegatio partim quidem in homines respicit, partim vero, idque praecipue in deum (I, 1129; II, 508). Bei jener Beziehung handelt es sich um die Übung der Nächstenliebe: ut procurandis eorum commodis ... totos nos bona fide impendamus. Darum kommt die mortificatio erst dann in uns zur Vollendung, si caritatis numeros impleamus (I, 1132; II, 511). — Bei dieser denkt Calvin an das zunächst, was er zuvor ausgeführt hat [2]), daß es dem Christen gezieme, daß er sich ganz dem Dienste des göttlichen Willens zur Ehre Gottes hingebe (I, p. 1127 f.); ferner daß man sich überhaupt der Leitung des göttlichen Willens überlasse, auch in allen Lebensführungen, in Tun und Lassen, in Handel und Wandel, im Leiden, selbst im Martyrium (I, 1133 ff.; 1141). Nemo se rite abnegavit, nisi qui se totum ita resignavit domino, ut omnes vitae suae partes eius arbitrio gubernari ferat (I, 1134; II, 513 f.).

Nun wird zwar in der Schrift, wo von den Früchten der Buße die Rede ist, bisweilen nur von der Liebe, von der Beziehung der abnegatio nostri zu dem Nächsten gesprochen. Dieses ist daraus zu erklären, daß die pietas etwas Verborgenes ist. Die Teilnahme an den kultischen Zeremonien ist kein sicheres

1) I, 1133, § 12 Anfang: multa quidem de ea iam dicta sunt.

2) I, 421 f.; II, 303 f. zu Röm. 7, 4. Gal. 5, 14. 22. Eph. 3, 16; 4, 24. Luk. 24, 46. Apg. 2, 38. Jes. 1, 18; 56, 1.

Merkmal für ihr Vorhandensein. Deus ergo experimentum nostri erga se affectus capere vult ex fraterna caritate. Haec ratio est, cur caritas vocetur legis perfectio, non quia antecellat cultum dei, sed quia sit eius approbatio (zu Gal. 5, 14, vgl. zu Jes. 1, 18; Micha 6, 8). In Wirklichkeit haben die officia pietatis durchaus den Vorrang. Die caritas hat nur unter der Voraussetzung der pietas irgendwelchen Wert. Frustra.. sine religione venditatur iustitia... Principium... et fundamentum iustitiae vocamus dei cultum; quod eo sublato, quidquid inter se aequitatis, continentiae, temperantiae homines exercent, inane est ac frivolum coram deo (I, 379). Auch das beste Tun, das tugendreinste Leben ist vor Gott mera abominatio, nisi ad dei cultum referatur (II, 439, vgl. I, 1129, § 7). Der amor proximi ist nichts Unmittelbares. Er ist Wirkung des amor dei. Es ist charakteristisch, daß Calvin mehrfach erklärt, daß auch dem Verkommensten und Unwürdigsten gegenüber die Liebe deshalb fort und fort zu üben sei, weil er immer noch die imago dei an sich trage (I, 1131, zu Jak. 3, 9; Gen. 9, 6). Er wird nicht selbst geliebt [1]). In ihm wird nur Gott geliebt. Die Nächstenliebe hat etwas Unpersönliches. Daher kann die Nächstenliebe mit der Gottesliebe nicht in Konflikt geraten. Der Nächste hat ja keinen selbständigen Wert. Ist er ein Gottloser, so hört die Liebe auf. Zorn und Eifer tritt ein. Hac tantum de causa irasci discamus, si suus deo non habetur honor. Haec sancta zelotypia nos urat et excruciet, quoties mundum videmus ita ingratum esse, ut deum reiciat (zu Joh. 5, 41). Die Rachepsalmen sind Calvin nicht unverständlich. „Es gehört mit zur rechten Frömmigkeit, daß wir mit David sprechen: ich hasse, die dich hassen; ich hasse sie mit ganzem Ernste. Denn wie könnte der den Herrn lieben und ihm anhangen, der schweigend zusieht, wie sein Recht verletzt wird und sein heiliger Name mit Füßen getreten?“ (zu Ps. 139, 21). „Wo es um meines Gottes Ehre und Wahrheit geht, will ich lieber rasen als nicht zürnen, damit der

1) I, 378 f. 421 § 80. 422 f. 756 § 29. — 1559: II, 439 § 7 fin. — Zu Gal. 5, 14. 22.

Schimpf, womit seine heilige Majestät befleckt wird, nicht auf mein Haupt zurückfalle" (nach Stähelin II, 381; 307 f.).

Der Umwandlungsprozeß des Menschen, die Vernichtung des alten Menschen, die Herstellung der imago dei ist nicht mit einem Male erledigt. Poenitentia suos progressus habet (zu Jer. 31, 18). Scharf wendet sich Calvin gegen jenes anabaptistisch-jesuitische [1]) Mißverständnis (I, 687; II, 436), wonach die Buße in wenigen Tagen erledigt wird. Danach wird man in die Gemeinschaft der Gnade aufgenommen, nunmehr im Besitz einer effektiven Vollkommenheit. — In praxi folge daraus für sie aber nicht ein besonders eifriges Heiligungsstreben, sondern eine Verwirrung der sittlichen Begriffe (I, 350 f.; II, 443 f.). Der Christ ist sich vielmehr dessen bewußt, daß ihm hier stets Reste des Fleisches anhaften. Auch im Wiedergeborenen bleibt immer ein mali fomes (I, 348 [1543]). Es bleiben sordes carnis (I, 674), imperfectionis reliquiae (I, 761). Daher bleibt es immer unsere Aufgabe: refraenare carnis libidinem (I, 350). (Poenitentia) in totam vitam prorogauda est homini christiano (I, 687 f.; 694, vgl. zu Phil. 3, 20; Hebr. 6, 1). Es handelt sich um eine allmähliche Entwicklung (I, 963 f.; vgl. zu 2 Kor. 3, 18; Röm. 6, 7), die sich in der Form eines heftigen Kampfes vollzieht zwischen Fleisch und Geist. Beide beherbergt der Gläubige in sich. Er ist propter carnis reliquias et Spiritus gratiam in se ipso divisus (zu Röm. 7, 18). Der Kampf zwischen diesen beiden Prinzipien wird von Calvin als die durissima palaestra zweier Athleten geschildert (I, 347). Freilich sind die Bedingungen ungleich. Dispari conditione inter se congrediuntur, so daß der Geist zuletzt die Oberhand behält. Während die caro sich bemüht, die Wirksamkeit des Geistes zu unterbinden, vermag sie sie doch nur zu hemmen; dum a cursu avertere vult, impedimentis retardat; dum exstinguere molitur, ardorem imminuit. — Aber freilich, dieses Spiel dauert, solange wir im Kerker dieses Leibes wandeln (vgl. dazu zu Röm. 7, 15 ff.).

1) Die Auseinandersetzung mit dem anabaptistischen Perfektionismus spielt jetzt in der Instit. eine ziemliche Rolle: I, 348 f. 674. 687 (§ 1). 761. 964. 1126; vgl. auch zu Röm. 7, 15. 25.

Fassen wir das Bisherige zusammen, so ergibt sich: Seit der Instruction et confession de foy vom Jahre 1537 (1536) bezieht Calvin den Begriff poenitentia ausschließlich auf den den Glauben voraussetzenden sittlichen Umgestaltungsprozeß im Christenleben. Zwar ist Glaube nur möglich, wo gesetzlich vermittelte Zerknirschung des Gewissens vorangeht. Aber der Ausdruck poenitentia wird nicht hierauf bezogen, sondern rein ethisch gefaßt. Das Ziel dieses Prozesses ist die Herstellung der imago dei zum Zweck der Verherrlichung Gottes. Die Gottesebenbildlichkeit besteht in der sanctitas und iustitia, wie sie uns das Gesetz vorzeichnet. Das christlich-sittliche Leben ist somit Gehorsam gegenüber dem im Gesetz geoffenbarten Gotteswillen, und zwar Gehorsam der Gesinnung. Da jedoch der natürliche Mensch (caro) vermöge seiner Hoffart darauf aus ist, durch Ungehorsam Gott seine Ehre zu nehmen, so ergibt sich die negative Aufgabe der mortificatio; und zwar fällt unter diese nicht nur der Kampf gegen alles eigene Wesen, sondern auch die innere Lösung von dieser Welt, damit diese den Menschen nicht von seinem einen großen Ziele ablenkt. Der mortificatio steht gegenüber die vivificatio als die positive Kehrseite jener. Aus ihr ergeben sich die fructus poenitentiae, d. h. ein Leben, das den officia pietatis erga deum und caritatis erga homines entspricht. Doch sind jene diesen durchaus übergeordnet, so daß diese von jenen erst ihre Sanktion und ihren Wert empfangen. Weil im Menschen immer reliquiae carnis bleiben, so erstreckt sich die Aufgabe der Buße durch das ganze Leben des Christen, das als ein stetiger Kampf zwischen Geist und Fleisch verläuft. —

Daß diese poenitentia als eine Gnadenwirkung Gottes zustande kommt, wird immer hervorgehoben. Es handelt sich um eine zweite Schöpfung. Schon darum kann von einer Zurückführung auf das arbitrium des Menschen keine Rede sein (zu Ezech. 18, 23. 32; 11, 18). Tenendum est, hanc (scil. poenitentiam) ... non minus esse dei donum, quam haereditatem regni coelestis. Sicut enim peccata nobis gratis agnoscit ... sic etiam reformat in imaginem, ut iustitiae vivamus (zu Matth. 3, 2). (Vgl. I, 757. 774, zu Apg. 11, 18 usw.).

Seit 1539 tritt nun Calvin der Frage näher, die sich aus dieser Position ergab, wie sich hierbei der tatsächlich doch vorhandene menschliche Wille zu dem göttlichen Wirken verhalte.

In Kap. II der Institutio 1539 kommt er nach Besprechung der unheilvollen Wirkung des Sündenfalles zu dem Resultat, daß die menschliche voluntas ad bonum commovere se non potest (I, 339; II, 213). Eiusmodi enim motus conversionis ad deum principium est, quae dei gratiae tota in scripturis tribuitur (ibid.) Illius (est), quod recti amorem concipit voluntas, quod in eius studium inclinatur, quod ad eius sectandi conatum incitatur et movetur (I, 343; II, 219). Jedoch wird hierdurch ebensowenig wie im entgegengesetzten Falle durch die Knechtung des Willens unter die Sünde der menschliche Wille aufgehoben. Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen necessitas und coactio. Der Wille des Menschen würde allerdings aufgehoben werden, wenn es sich handelte um coactio, um äußeren Zwang. Das ist indessen nicht der Fall. Es handelt sich um necessitas, um eine innerlich vermittelte Nötigung, die aber darum nicht weniger Nötigung ist. Trotz der Erbsünde bleibt die voluntas, quae propensissima affectione ad peccandum et propendeat et festinet; siquidem non voluntate privatus est homo, cum in hanc necessitatem se addixit, sed voluntatis sanitate. Die Lage ist: hominem ... volentem quidem peccare, non invitum, nec coactum, affectione animi propensissima, non violenta coactione ... qua tamen est naturae pravitate, non posse nisi ad malum moveri et agi (I, 339 f.; II, 213. 214 Mitte; I, 352 oben; II, 224; zu Röm. 6, 3). Ganz analog steht es im entgegengesetzten Falle. Wenn Augustin sagt, non tolli gratia voluntatem, sed ex mala mutari in bonam, so besagt das, hominem non ita trahi, ut sine motu cordis quasi extraneo impulsu feratur, sed intus sic affici, ut ex corde obsequatur (I, 346; II, 223)[1]. Die Sache liegt mithin so: simpliciter velle ist Sache des Menschen; male velle Sache der verderbten Natur;

1) Vgl. z. B. zu Akt. 5, 31: „conversio voluntaria". Phil. 2, 13: nec dicimus hominem quicquam facere nisi volentem.

bene velle der Gnade (I, 339; II, 213; vgl. II, 243). Das heißt also: Der Mensch besitzt nur noch das rein formale Wollen, während sein Wille material durchaus determiniert ist. Er besitzt das Bewußtsein, sich selbst zu bestimmen (der Sünder speziell weiß nichts von der necessitas, unter der er steht: zu Röm. 7, 15) — aber diesem Bewußtsein entspricht keine Wirklichkeit.

Mag aber nun auch dieser Lösungsversuch unzulänglich sein — jedenfalls hat Calvin dadurch die psychologische Form der religiösen Prozesse, speziell auch des sittlichen Erneuerungsprozesses gerettet, und damit die Möglichkeit und Notwendigkeit geschichtlicher, persönlicher Vermittelung — anstatt der anabaptistischen, mechanisch-übernatürlichen Umgestaltung.

Diese geschichtliche Vermittlung ist in Christus und seinem Werk zu sehen. Wie im Vater die causa, so sehen wir im Sohne die materia nostrae tum purgationis tum regenerationis (I, 961). Der einzelne gewinnt daran teil durch die Einpflanzung in Christo, durch die participatio Christi (I, 690; II, 440). Aus der participatio Christi erwächst die poenitentia nach ihren beiden Seiten, mortificatio und vivificatio. Durch die communicatio mortis eius crucifigitur vetus noster homo; durch die participatio resurrectionis suscitamur in vitae novitatem (ibidem) [1]). Dabei stellt Calvin jetzt noch deutlicher als früher [2]) die poenitentia oder regeneratio neben die remissio als die zweite Gnadengabe, die man durch die Teilnahme an Christus gewinnt. Wir empfangen durch sie eine duplex gratia: nempe ut eius innocentia deo reconciliati pro iudice iam propitium habeamus in coelo patrem; deinde ut eius spiritu sanctificati innocentiam puritatemque vitae meditemur (I, 737; II, 533). Dem Glauben, der Christum ergreift (amplectitur), wird dieser dargereicht, non in iustitiam modo, peccatorum remissionem et pacem, sed in sanctificationem quoque et fontem aquae vivae (I, 472. 961). In Christi participatione ... non minus sanctificatio continetur,

---

1) Vgl. auch über die Taufe: I, 960 § 5. 963 f. § 11 f. (1543); II, 964. 968 f.; vgl. zu Apg. 2, 38; 5, 31. Luk. 24, 46. Röm. 6, 4. Gal. 2, 19; 5, 24.

2) Er tat das schon in der Ausgabe von 1536.

quam iustitia (I, 776). Remissio und sanctificatio sind die beiden partes redemptionis [1]). Beide Gnadengaben sind unlöslich miteinander verbunden. Nullum Christus iustificat, quem non simul sanctificet (I, 776). Istae gratiae ... individuo nexu cohaerent (zu 1 Kor. 1, 30; 2 Kor. 7, 30). Jedoch sind sie nicht gleich-, sondern die remissio ist der sanctificatio durchaus untergeordnet. Diese ist finis des ganzen göttlichen Heilsverfahrens (I, 1125 oben). Der Herr rechtfertigt die Seinen deshalb, quo eos simul spiritus sanctificatione in veram iustitiam instauret (I, 693 Mitte). Sic res habet, nunquam sine regenerationis dono reconciliari deo fideles: imo in hunc finem nos iustificari, ut deinde vitae puritate deum colamus (zu Röm. 6, 2). Das fructificare deo ist causa finalis der Vergebung (zu Röm. 7; vgl. zu Apg. 17, 30. Ez. 11, 18; Röm. 12, 1).

Nun wird freilich an anderen Stellen die Teilnahme an den Heilsgütern von der Zugehörigkeit zur Kirche abhängig gemacht: extra ecclesiae unitatem nulla salus (I, 539. 672 Mitte). Und die participatio Christi erscheint mit der Zugehörigkeit zur Kirche identisch (ibid). Indessen ist das für das psychologische Verständnis der Buße und ihrer Entstehung ohne Bedeutung. Die Kirche ist hier der numerus electorum. Die Kirche, von der hier die Rede ist, ist keine empirische Größe. Von der empirischen Gemeinde gilt, daß es unmöglich ist, electos ab reprobis discernere (I, 542. 1559: 4, 1, 3.) Deshalb kann die Zugehörigkeit zu ihr nicht die Teilnahme am Heil begründen. Die participatio Christi erkennt man nicht an der Zugehörigkeit zur Gemeinde; sondern die Zugehörigkeit zur Gemeinde, d. h. zum numerus electorum, erkennt man an der participatio Christi, d. h. am Glauben (I, 541 § 7 Anf.). Durch den Empfang der remissio auf Grund des Verdienstes Christi in ecclesiam inserimur (I, 672 f.). Vocatio et iustificatio nihil aliud est, quam divinae electionis declaratio (I, 540). Erst durch sie erfährt man, daß man zur Zahl der electi, zur Gemeinde gehört. Wenn

---

1) Vgl. zu Röm. 1, 17; 6, 14; 8, 2. 4. Vorbemerkung zu 12. Vgl. 1 Kor. 1, 30. Luk. 24, 46. Jer. 31, 18.

vom Glauben an die Kirche die Rede ist, so handelt es sich darum, certo statuere, omnes eos, qui Patris clementia per Spiritus sancti efficaciam in Christi participationem venerunt, in dei peculium ac propriam possessionem segregatos ... esse (I, 542; 1559: 4, 1, 3).

Die participatio Christi vollzieht sich im Glauben. Participatio, quam habemus cum Christo, fidei effectus est (zu Eph. 3, 16 f.). Wie Gottes Erbarmen die causa efficiens und Christus die causa materialis, so ist der Glaube die causa formalis des Heils (I, 766). Deshalb folgt auch die Buße nicht nur dem Glauben, sed inde etiam nascitur (I, 685; II, 434). Der Mensch muß im Glauben die göttliche Gnade ergriffen haben, um sich der Buße zuwenden zu können. Röm. 7 gilt nur von dem Gläubigen. Calvin ist der Überzeugung, non posse hominem poenitentiae serio studere, nisi se dei esse noverit. Dei autem se esse nemo vere persuasus est, nisi qui eius gratiam prius apprehenderit (I, 686 f.; II, 435 Mitte). Nemo umquam peccatum odit, nisi prius iustitiae amore captus. Das ist aber nach dem Zusammenhang nur der morti vitaeque Christi insertus (I, 695). Nemo deum umquam reverebitur, nisi qui sibi propitium confidet; nemo se ad legis observationem libenter accinget, nisi qui persuasus erit, ei placere sua obsequia — da der favor paternus Nachsicht übt (II, 435: 1559). Nur der in Gnaden Angenommene ist zu dem neuen sittlichen Leben befähigt, nur der, bei dem die purificatio cordis, die durch die fides geschieht, d. h. die Vergebung stattgefunden hat (I, 760). Die Iustificatio ist principium dilectionis (I, 758). Deshalb geht Paulus im Römerbrief nach Besprechung der Gerechtigkeit Gottes optimo ordine in Kap. 12 — wo er von der poenitentia oder resipiscentia handelt: vgl. zu Apg. 2, 38 — über ad formandos mores. Siquidem salvifica illa dei Christique cognitione anima quasi regeneratur in coelestem vitam. Dagegen: frustra componendae vitae studium ostendas, nisi prius omnis iustitiae originem hominibus in deo et Christo esse, ostenderis (Vorbemerkung zu Röm. 12). Excitari ad poenitentiam nemo potest, nisi salute proposita; qui autem de venia diffidit, quasi exitio

iam devotus adversus deum obstinate ruere non dubitat. Die Papisten können resipiscendi studium nicht erwecken, weil sie die Seelen über die Vergebung im ungewissen lassen, also nicht den Glauben zur Voraussetzung machen (zu Apg. 3, 19). Poenitentiae fundamentum ist dei misericordia. Poenitentiae initium sit oportet divinae misericordiae agnitio (zu Luk. 15, 17 ff.). Nisi fides accedat, frustra de poenitentia verba fient [1]). Also: ohne den Glauben, ohne die Zuversicht zur Vergebungsgnade Gottes ist alle Buße unmöglich.

Diesen Aussagen tritt nun aber eine Reihe anderer entgegen, die jenen direkt zu widersprechen scheinen. So gleich in der Definition der Buße: sie soll hervorgehen ex serio dei timore. Denn bevor sich der Sinn des Sünders zur Buße neigt, divini iudicii cogitatione excitari oportet. Denn wenn sich der Gedanke an das Gericht, da Gott Rechenschaft fordern wird, einmal des Menschen bemächtigt hat, so läßt er ihm keinen Augenblick Ruhe, quin perpetuo ad meditandum aliud vitae institutum exstimulet, quo se ad iudicium illud sistere secure queat. Weshalb denn auch die biblische Bußpredigt oft an die göttliche Gerichtsdrohung anknüpft. Quoniam ... a peccati horrore et odio conversio inchoatur, ideo tristitiam, quae secundum deum est, poenitentiae causam facit apostolus (2 Kor. 7, 10), d. h. eine solche tristitia, ubi non poenam modo exhorremus, sed peccatum ipsum ex quo displicere deo intelligimus, odimus et exsecramur (I, 689 f. § 6; II, 439). In gleichem Sinne schildert Calvin auch sonst oft den aus der Erwägung des Gerichts erwachsenden dolor, das odium peccati, die displicentia peccati als Ausgangspunkt der Buße. Das odium peccati ist poenitentiae exordium (I, 694); der fons poenitentiae ist ipse timor ex vero divini iudicii sensu conceptus (Act. Syn. Trid. c. Antid. op. C. VII, 470). Poenitentiae necesse est ut praecedat displicentia (zu Luk. 15, 21). Hierher gehört auch, was Calvin seit 1543 über 2 Kor. 7, 11 eingeschoben hat. Zwar erklärt er, es sei unklar,

---

1) Zu Apg. 20, 21. Vgl. zu Apg. 8, 22. Matth. 26, 75; 22, 11 f. 37; 3, 2. Jes. 56, 1. 1 Tim. 1, 5 usw.

ob es sich hier um causae oder effectus oder partes der poenitentia handle. Doch zeigt die Auslegung, daß man wenigstens bei sollicitudo, indignatio, timor und vindicta lediglich an die causa poenitentiae im Sinne von I, 689 § 6 zu denken hat[1]). Sofern diese displicentia, die dem Glauben vorausgeht, auch den Abscheu gegen die Sünde und den Willen zu einem neuen Leben in sich schließt, hat Calvin gelegentlich auch sie „poenitentia" oder „pars poenitentiae" genannt[2]), jedoch auch dazu mehr oder weniger durch den Text veranlaßt.

Nach diesen Stellen ist also die Meinung Calvins: durch die Furcht vor dem göttlichen Gericht wird im Sünder der Abscheu gegen die Sünde, nicht nur um der drohenden Strafe, sondern um des göttlichen Mißfallens selbst willen, erzeugt. Daraus erwächst das Bemühen um Lebenserneuerung, das ist die Buße.

Wie sind beide Gedankenreihen im Sinne Calvins zu vereinigen?

Das zeigt der früher bereits zitierte Satz, den Calvin 1559 in den Abschnitt über die Buße eingeschoben hat (II, 435). Calvin rechtfertigt die Reihenfolge: Glaube — Buße. Zwar geht bei vielen dem Glauben der timor initialis voran. „Sed non hic agitur, quam varie nos Christus ad se trahat, vel praeparet ad pietatis studium." Durch die pavores oder den timor initialis wird also erreicht einmal, daß man zu Christus gezogen wird, d. h. daß man bei ihm die Vergebung sucht; sodann die Vorbereitung auf das studium pietatis, d. h. die Buße. Dem entspricht, daß Calvin in einem ebenfalls bereits zitierten Satze sagt: ut peccati odium, quod poenitentiae exordium est, primum nobis ad Christi cognitionem ingressum aperit, ita in poenitentiam ipsam eniti tota vita ... nos oportet (I, 694; II, 450). Poenitentiae initium ist praeparatio ad fidem. Initium voco nostri displicentiam, quae metu irae dei serio tactos ad quaerendum remedium nos impellit (zu Apg. 20,

1) I, 691; II, 445. Vgl. den Kommentar zu der Stelle.

2) Vgl. z. B. zu Matth. 27, 3 (Mitte), zu Luk. 15, 21 (Anfang), zu Apg. 20, 21 (gegen Schluß).

21). Trotzdem ergibt sich die Buße nach derselben Stelle erst aus dem Glauben. Die Vorstellung ist also die, daß die pavores, das odium peccati, die displicentia wie für die cognitio Christi im Glauben, so für die Buße der Ausgangspunkt seien. Wenn nun Calvin trotzdem sagt, daß nur der amore iustitiae captus — was nur der morti vitaeque Christi insertus ist (vgl. oben S. 429) — wirklich die Sünde haßt; daß nur der, qui se dei esse nov(er)it, wirklich der Buße sich widmen kann, so kann nur das die Meinung sein, daß eben beides zusammenkommen muß, um die Buße zu ermöglichen. Die Schrecken vor dem Gericht bereiten den Glauben vor, zugleich aber auch durch die notwendig damit verbundene displicentia peccati die Buße. Soll es jedoch nicht zur Auflehnung gegen Gott kommen, so muß alsbald die Gnadenanbietung hinzutreten. Drohung und Strafe erzielen letztlich keine Sinnesänderung. Dabei allein kommt es zum terror legis, wie ihn der Unwiedergeborene, der Verworfene hat, der die Sünde liebt und nur die Strafe haßt [1]). Es muß dem Menschen ein Ausweg, die Möglichkeit der Rettung gezeigt werden. Erst wenn er diese erfaßt im Glauben an die Vergebung, kann er sich wirklich so von der Sünde lösen, daß er sie als solche haßt (vgl. zu 1 Joh. 4, 18), kann er wirklich sich der Buße widmen: Nulla enim poenarum gravitas pravitatem nostram emolliet vel efficiet ut nobis peccata displiceant, donec aliquis appareat profectus (d. h. die Möglichkeit eines rettenden Auswegs). Ergo quem ad modum hic iuvenis paternae clementiae fiducia ad quaerendam reconciliationem erigitur ita nobis poenitentiae initium sit oportet divinae misericordiae agnitio, quae nos ad bene sperandum excitet (zu Luk. 15, 19 f.; vgl. zu Matth. 3, 2; Apg. 3, 19). So ist es eben doch der Glaube, aus dem die Buße erwächst. Die erste Anregung stammt zwar aus der Erschütterung des Gewissens durch das Gesetz. Jedoch der Glaube trägt die Buße und gibt die Kraft und den Mut zu ihrer Durchführung (II, 435: 1559).

Aus dem Glauben erwächst die Buße aber notwendig

---

1) Z. B. I, 347 f. 432; zu Matth. 27, 3. Hebr. 11, 7.

und unfehlbar. Denn der Glaube ist nicht müßig. Wie die durch den Sündenfall verderbte Natur des Menschen „nicht müßig sein kann“ (I, 311; II, 183), so ist auch die fides nicht otiosa a bonis operibus (I, 737; 1559: 3, 9, 1; vgl. zu Phil. 3, 10). Neque enim suos otiosos deus patitur (zu Ps. 34, 15). Calvin erklärt: fidem a pio affectu nullo modo esse distrahendam (I, 473; vgl. II, 472); fidem et bona opera necessario inter se cohaerere (I, 776; II, 586). Nulla est in deum fiducia, ubi non sit et amor iustitiae (zu Röm. 8, 13; vgl. überhaupt I, 773 ff.; II, 586 ff.)

Wie hat Calvin diese Notwendigkeit verständlich gemacht?

Hier kommt zunächst die Furcht vor Gott als dem Herrn und Richter in Betracht. Die wahre Religion ist fides cum serio dei timore coniuncta (I, 285; II, 35 unten) [1]). Vera religio pias mentes continet in dei timore [2]). Die audacia fidei ist verbunden mit dem timor religiosus, quo nos affici necesse est quoties in conspectum divinae majestatis prodeuntes ex eius splendore quanta sit nostra obscoenitas, intelligimus (I, 462; II, 416 f.). Der Gedanke an das Gericht macht die Gläubigen vorsichtig. Wenn sie die Beispiele der göttlichen Rache an den impii sehen, so gilt von ihnen: documentorum vice sibi esse cogitantes, ne iisdem flagitiis iram dei in se provocare sibi contingat, sollicite cavent (I, 461; II, 416). Aber freilich die securitas fidei bleibt ungeschmälert. Nihil obstat, quin simul et terreantur fideles et securissima consolatione potiantur (I, 462; II, 417). Ja eigentlich fürchten nur die Gläubigen wirklich Gott. Die Ungläubigen fürchten Gott nicht: Neque enim deum timent impii, quod in eius offensionem incurrere vereantur, siquidem impune id possent. Sie fürchten nur die Strafe. Die Gläubigen aber offensam plus quam poenam timent, nec timore poenae perturbantur, ac si cervicibus suis impenderet, sed cautiores redduntur, ne ipsam accersant (I, 465; II, 420; vgl. zu

1) Die Straßburger Herausgeber haben übersehen, daß die letzten Sätze von II, 35 sich bereits in der Ausgabe von 1539 fanden.

2) Zu Ps. 36, 2. Gal. 3, 25. 1 Theſſ. 1, 9. Hebr. 12, 16. 1 Tim. 1, 5.

1 Joh. 4, 18). — Secundum illud (Ps. 130, 4): apud te est propitiatio ut timearis, nemo umquam reverebitur, nisi qui sibi propitium confidet (II, 435). — Somit verbindet sich in der Furcht des Gläubigen ein Zwiefaches miteinander: der Gedanke an Gott den Herrn und der Gedanke an die Güte Gottes. Timor domini, cuius testimonium passim defertur sanctis omnibus ... gemino ex sensu emanat. Habet enim in se patris reverentiam et domini. Itaque qui illum rite volet colere, et oboedientem illi filium se praestare et obsequentem servum studebit. Der Prophet nenne jenes honor, dieses timor. Timor ergo domini sit nobis reverentia honore illo et timore mixta. Beides vertrage sich sehr gut. Wer Gottes Vatergüte erwägt, satis habet causae, etiamsi nulli sint inferi, cur eius offensionem qualibet morte gravius perhorrescat. Aber für die Leichtfertigkeit unseres Fleisches, die der Sünde zugewandt ist, ist die Erinnerung an die Macht Gottes nützlich, dessen Rache die Übeltäter nicht entrinnen werden (I, 464 f.; II, 419; vgl. I, 285. 372). Damit hängt ein Doppeltes eng zusammen. Einmal berührt es sich mit der reverentia patris sehr nahe, wenn — wie es häufig geschieht — zur Motivierung des neuen sittlichen Lebens auf die Dankbarkeit für die empfangenen Wohltaten, speziell die der Heilsveranstaltung, hingewiesen wird. Wie früher, so verstärkt auch jetzt die Erinnerung daran, daß zwar die Vergebung für uns gratuita sei, daß sie jedoch Christus sein allerheiligstes Blut gekostet habe, diesen Hinweis. Aus dieser Erwägung erwächst ein viel größerer horror peccati, als aus der Meinung, durch gute Werke die Sünde aus der Welt schaffen zu können. Si quid dei habent (scil. die, die von diesem Leiden und Sterben Christi hören), quomodo non horreant semel purificati, denuo se in lutum provolvere, quo huius fontis puritatem, quantum in se est conturbent et inficiant? Lavi pedes meos, inquit fidelis anima apud Salomonem, quo modo rursum inquinabo illos? (I, 778) [1]. Das ist jedoch nicht das Charakteristische,

1) Vgl. I, 381 f.; II, 276 f.; I, 1125; II, 503; I, 691 § 9 (zu „indignatio"). 694 § 13; I, 777; 1140 § 22; zu Röm. 12, 1.

Durchschlagende. Dieses ist vielmehr in dem Zweiten zu sehen. Anderseits nämlich ergibt sich aus dem, für Calvin doch überwiegenden Gedanken, daß Gott der Herr sei, noch in einer von der Aussicht auf das Gericht nicht bestimmten Richtung eine kräftige Motivierung des neuen Lebens: von der Prädestinationslehre aus. Die Überzeugung des Gläubigen nämlich, in seiner ganzen religiös-sittlichen Entwicklung lediglich von dem göttlichen Wirken abhängig zu sein, führt nicht etwa zum Quietismus, sondern vielmehr zur höchsten Anspannung der sittlichen Engergie, da ja Gott nicht mechanisch, sondern in der Form des persönlichen Lebens auf uns einwirkt (vgl. oben S. 426 f.). Nihil est, quod magis ad modestiam et timorem nos erudire debeat, quam tum audimus, nos sola dei gratia stare; mox ruituros, si manum ille suam vel tantillum subtrahat. Auch hieraus entsteht eine Furcht, die zwar nicht die Heilsgewißheit stört, die jedoch sollicitudinem cum humilitate generat, im Gegensatz zu der securitas, ignavia, elatio carnis (zu Phil. 2, 12 f.). Im Hintergrunde steht natürlich auch hier der Gedanke an das Gericht. Calvin meint jedoch, daß der Prädestinationsglaube unmittelbar dazu führe, daß man auch im sittlichen Leben sich von Gottes Willen bestimmen lasse. In hunc finem electos esse nos Paulus admonet, ut sanctam et inculpatam vitam traducamus. Si electionis scopus est vitae sanctimonia, magis ad eam alacriter meditandam expergefacere et stimulare nos debet, quam ad desidiae praetextum valere — hält Calvin denen entgegen, welche meinen, aus der Prädestinationslehre libertinistische Folgerungen ziehen zu können (I, 877; II, 708). Das Ziel des göttlichen Heilsverfahrens, speziell auch der remissio, ist die renovatio, das neue Leben, da man Gott verherrlicht (vgl. oben S. 428). Nach dem Willen Gottes sind beide Gaben inseparabiliter coniunctae. Deshalb kann der Mensch nicht die eine erlangen, ohne die andere zu wollen; kann nicht die Vergebung erhalten, ohne sich den finis des göttlichen Heilsverfahrens anzueignen. Das hieße Christum discerpere (I, 776; II, 586 f.; zu Röm. 8, 9; 1 Kor. 1, 30). Der Gläubige weiß, daß Christus gekommen ist ad benedicendum indignis, sed quo se convertat unusquisque a

nequitia sua. Er weiß, daß nach Gottes Willen die misericordia dei den Menschen resipiscendi causa sein soll (I, 694; II, 450). Cum ... fides Christum amplectatur, ut nobis offertur a patre, ille vero non in iustitiam modo, peccatorum remissionem et pacem offeratur, sed in sanctificationem quoque et fontem aquae vivae, eum haud dubie rite cognoscere non possit, quin sanctificationem spiritus rite apprehendat (I, 472; vgl. 776). Si ideo a legis servitute sumus manumissi, ut deo serviamus, perperam faciunt, qui inde captant peccandi licentiam (zu Röm. 7, 6). Der Glaube schließt die humilitas, den Verzicht auf den eigenen Willen in sich. Die Heilserfahrung ist nicht möglich, ohne daß der Wille des Menschen dem Willen Gottes konform wird. Es gibt keinen Glauben ohne den Willen zur resipiscentia. —

Die Überzeugung, daß jene beiden Gnadengaben, die remissio und die sanctificatio, stets unlöslich miteinander verbunden seien, konnte dazu führen, als sittlichen Ansporn das Bestreben zu verwerten, aus der Tatsächlichkeit der sanctificatio sich über die Tatsächlichkeit der remissio zu vergewissern. Calvin hat indessen davon keinen Gebrauch gemacht. —

Jedoch gehört hierher noch ein Gedanke, den Calvin reichlich verwandt hat: es handelt sich um die meditatio futurae vitae.

Dieser Ausdruck tritt zum erstenmal in der Institutio von 1539 auf (I, 1143). Die Ausgabe von 1559 bietet die Ausführungen der Ausgabe von 1539 über die meditatio futurae vitae fast unverändert im 9. Kap. von Buch III und hat sie dadurch selbst in den Zusammenhang der Lehre von der Buße gestellt.

Im letzten (17.) Kapitel der Ausgabe von 1539 hat Calvin zuerst von dem Leben des Christenmenschen überhaupt gehandelt (§ 1—5; 1559: III, 6); sodann von der Selbstverleugnung (§ 6—14; III, 7) und von der tolerantia crucis (§ 15—25; III, 8). Es folgt (in § 26—31; III, 9) der Abschnitt über die meditatio futurae vitae. In der Ausführung über das Kreuztragen werden die Leiden gewertet als Beweis der societas

cum Christo; sie sind also tröstlich; ferner als Mittel, der Hoffart (arrogantia) der Menschen, speziell der Gläubigen zu begegnen und sie in der humilitas zu erhalten; selbst die bleibenden Reste der Sünde müssen diesem Zwecke dienen; sodann benutzt Gott die Leiden, um die Geduld der Seinen zu erforschen, d. h. die ihnen von ihm verliehene virtus patientiae ans Licht zu stellen; die Leiden dienen auch als Zuchtmittel zum Gehorsam für uns Träge und Widerspenstige, als Züchtigungsmittel wegen früherer Sünden. Vor allem aber sollen die Gläubigen so von der Welt gelöst werden, ne cum hoc mundo damnemur, sollen angeleitet werden zur Buße (I, 1139, § 20; II, 519, § 6). Schließlich heißt es dann, daß bei aller tribulatio respiciendus semper est hic finis, ut assuescamus ad praesentis vitae contemptum indeque ad futurae meditationem excitemur (I, 1143; II, 523). Das ist der einzige Vorzug des Menschen vor den brutae pecudes, daß er eine spes aeternitatis post mortem hat. Nun sagt zwar auch die Weisheit der Gasse, des Menschen Leben sei eitel Dunst. Die Gräber predigen dasselbe. Aber wenn wir auch philosophieren über des Lebens Nichtigkeit, so ist das doch nur die Philosophie einer flüchtigen Stimmung, indes alle sich einrichten auf eine terrena immortalitas. Daher Dominus assiduis miseriarum documentis suos de praesentis vitae vanitate edocet. — Tum ergo demum rite proficimus crucis disciplina, ubi discimus, hanc vitam ... miseram esse ... attollendos in coelum oculos, ubi de corona cogitamus ... Wir sollen dahin kommen, ut contempto mundo ad futurae vitae meditationem toto pectore contendamus. Dieses Leben ist nur die Vorbereitungsstätte für die gloria regni coelestis. Dorthin sehnt sich der Christ. Si coelum patria est, quidquid aliud terra nisi exsilium? (Vgl. oben S. 420.) Die Gewißheit der zukünftigen Vollendung macht dem Christen leicht den Verzicht auf diese Welt; leicht die Leiden dieser Zeit; leicht die Entbehrung der rein irdischen Genüsse der Gottlosen. Haec profecto unica est nostra consolatio: quae si auferatur, aut necesse erit despondere animum aut vanis mundi solatiis in exilium nostrum delinire. — — Tunc demum in pectoribus fidelium triumphat crux Christi de diabolo,

carne, peccato et impiis, si oculi in resurrectionis potentiam convertuntur (I, 1148; vgl. zu Röm. 8, 30 ff.; Matth. 6, 33).

Aus der Gewißheit des ewigen Lebens, aus der meditatio futurae vitae heraus wird der Teufel, die Welt und unser Fleisch überwunden. Diese Richtung auf die coelestis vita selbst wird von Gott in uns herbeigeführt dadurch, daß er uns durch Leiden aller Art das Leben in dieser Zeit unwert macht; wiederum erwächst aus der Gewißheit der futura vita die Kraft, von dieser Welt sich zu lösen und ganz dem Dienste Gottes sich zu widmen, d. h. die Kraft zur Durchführung der poenitentia.

Wir haben hiermit ein praktisch höchst wirksames Motiv zur sittlichen Selbsterziehung des Christen, von dem Calvin auch sonst reichlich Gebrauch gemacht hat. Ist doch seine ganze Frömmigkeit in hohem Maße eschatologisch gestimmt. Das Heilsgut wird vorwiegend als zukünftig empfunden. Salus nostra in spe sita (est), ut certa quidem sit haereditas, non tamen eius possessione fruamur (zu Phil. 3, 12; vgl. zu Röm. 8, 24; Kol. 3, 1 f.; Eph. 2, 6; 4, 30). Dixi ex Christi beneficiis fructum non percipere, nisi qui ad resurrectionem animum attollunt (II, 730; vgl. zu Luk. 21, 28). Wesentlich in der Gewißheit des zukünftigen Heils besteht seine Gegenwart. Das Reich Gottes, obwohl schon in dieser Zeit angebahnt und in seinen Anfängen vorhanden, wird doch wesentlich betrachtet unter dem Gesichtspunkt der zukünftigen Vollendung. Man ist schon jetzt Glied des Reiches Christi, wird durch die Kraft Christi und seinen Geist zu einem neuen Leben erweckt (vgl. z. B. zu Matth. 3, 2; Luk. 19, 12; Phil. 1, 23; 1 Thess. 5, 20; Tit. 3, 5). Aber doch heißt es: longe aliam regni sui gloriam fore, ultimo adventu, quam nunc apparet (zu Luk. 19, 20). Dieser Zukunftscharakter des Heils steht bei Calvin immer im Vordergrund. Die Erwartung der Vollendung in der zukünftigen Herrlichkeit steigert speziell die sittliche Spannkraft, ist der wirksamste Antrieb zur Selbst- und Weltverleugnung, zur abnegatio, mortificatio, poenitentia [1]). Hier gewinnen dann auch alle die an die Erfüllung

1) Vgl. zu Matth. 5, 2 ff.; 6, 21. 33; 16, 26. Röm. 8, 23. 35. 1 Kor.

des Gesetzes geknüpften Verheißungen neue Bedeutung, da das Drohen der Verdammnis hinfällt und nur noch das Locken der Gnade übrig bleibt (z. B. II, 606).

Nun hat zwar Calvin ausdrücklich jede lohnsüchtige Frömmigkeit abgelehnt. Si... hoc tantum agitur, ut homines mercedem spectent, cum deo serviunt, et illi suas operas locent aut vendant, parum proficitur. Gratis coli vult, gratis amari; hunc... cultorem probat, qui praecisa omni spe recipiendae mercedis colere tamen eum non desinat (I, 776; 1559: 3, 16, 2). Indessen erhebt sich hier doch die Frage: Mußte nicht dieser starke Rekurs auf das zukünftige Heil, mußte nicht die Betonung der meditatio futurae vitae zur Belebung des sittlichen Strebens das sola fide gefährden? Fand nicht hier der sonst verpönte Verdienstgedanke doch wieder einen Anknüpfungspunkt? Hat nicht Calvin durch die auffallende Stoffanordnung — er behandelt die iustificatio nach der poenitentia — jene Vermutung nahe gelegt? Wie verhalten sich poenitentia und iustificatio?

Seit 1539 hat Calvin de iustificatione fidei et meritis operum in ausführlichen, später noch vielfach erweiterten Darlegungen gehandelt, und zwar im Anschluß an die Lehre von der Buße, nur daß 1559 der sachlichen Zugehörigkeit entsprechend das letzte Kapitel der Ausgabe von 1539 zwischeneingeschoben ist.

Darüber, daß die Rechtfertigung trotz dieser Stoffanordnung in keiner Weise von dem neuen Leben der poenitentia, von den guten Werken abhängig gedacht werden dürfe, läßt Calvin jedoch keinen Zweifel. Der Begriff der iustificatio wird rein forensisch-imputativ gefaßt. Iustificabitur... fide, qui... Christi iustitiam per fidem apprehendit qua vestitus in dei conspectu non ut peccator, sed tamquam iustus apparet. Die iustificatio ist acceptio, qua nos deus in gratiam receptos pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione et iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus (I, 738; II, 534). Die Auffassung Osianders, der — nicht zufrieden mit der von Christus

---

15, 14. 2 Kor. 5, 6. Phil. 3, 10. Kol. 1, 5; 3, 1—5. 1 Thess. 1, 9. 1 Tim. 6, 14. 2 Tim. 2, 11. Tit. 2, 12. Hebr. 12, 16.

uns erworbenen Gerechtigkeit — behauptet: nos substantialiter in deo iustos esse, durch die Einwohnung der göttlichen essentia in uns, wird abgelehnt (1559: 3, 11, 5 f.). Zwar können iustitia und sanctificatio ebensowenig voneinander getrennt werden, wie claritas und calor der Sonne. Aber so wenig man sagen kann: luce calefieri terram, calore vero illustrari, ist auch bei der Frage der Rechtfertigung dem neuen Leben, den Werken irgendwelche Bedeutung zuzuschreiben: In iustificatione nullum operibus esse locum (1559: II, 11, 6; vgl. I, 743 und II, 550 Mitte). Ebenso wird die papistische Ansicht von der iustitia ex fide et operibus composita abgelehnt. Denn die iustitia fidei und die iustitia operum verhalten sich so, ut altera stante necessario altera evertatur (I, 739, § 9; II, 545, § 13; vgl. zu Röm. 3, 20; Gal. 2, 16). Sie sind kontradiktorische Gegensätze. Der Glaube ist deshalb auch keine coniectura moralis, vermöge deren man aus seiner Würdigkeit auf die Gnade Gottes zurückschlösse. Nichts steht dem Glauben schärfer entgegen, als eine derartige coniectura, die doch nie zur Beruhigung führen kann (I, 470; II, 428; vgl. Röm. 8, 16).

Ein doppeltes Interesse drängt Calvin zur ausschließlichen Behauptung der iustificatio fidei: Es handelt sich einmal darum, ut domino illibata constet ... sua gloria; sodann: conscientiis nostris coram ipsius iudicio placida quies ac serena tranquillitas (I, 751 f.; II, 559). Die operum merita werden verworfen, weil sie dei laudem et salutis certitudinem zerstören. Zu wünschen wäre, daß das Wort meritum überhaupt nicht in den theologischen Sprachgebrauch eingeführt wäre. Denn nihil quam obscurare dei gratiam et homines prava superbia imbuere potest (I, 769; II, 579 f.). — Beide Interessen kommen nur dadurch zu ihrem Recht, daß der Mensch unter völligem Verzicht auf alles eigene Vermögen alles aus der Hand Gottes empfängt. Quoad iustificationem res est mere passiva fides (II, 564).

Freilich, operibus detrahitur iustificatio, non ut nulla bona fiant opera aut negentur, quae fiunt, sed ne illis fidamus (I, 779; II, 590). Nos non sine operibus, neque tamen per opera iustificari (I, 776; II, 586). Wie sehr Calvin die Not-

wendigkeit des neuen Lebens betont und wie er es begründet, haben wir bereits gesehen.

Wird aber auch die Notwendigkeit des neuen Lebens noch so sehr betont, so ist nach dem Gesagten doch klar, daß der Mensch darauf nie irgendwelchen Anspruch auf Geltung vor Gott gründen kann.

Nun scheint freilich die Schrift dadurch, daß sie an die Gesetzeserfüllung Verheißungen knüpft, dadurch, daß sie die zukünftige Herrlichkeit als Lohn der Werke der Frommen und diese wieder als causae der Gnadengaben Gottes bezeichnet, dennoch jene Auffassung nahe zu legen.

Jedoch die promissiones legales verstärken nur die überführende Wirkung des Gesetzes. Sie werden ersetzt durch die promissiones evangelicae. Ohne Rücksicht auf die Werke „erfaßt" Gott die Seinen in Christo und versöhnt sie mit sich. Sodann beurteilt er ihre Werke nicht nach ihrer dignitas, sondern gibt ihnen nach seiner Güte die Ehre, daß er ihnen einen gewissen Wert beilegt. Er rechnet ihnen ihre Unvollkommenheit nicht zu — sie wird durch Christi Vollkommenheit zugedeckt — und nimmt sie mit Nachsicht auf [1]). Auch dann hat Gott nur an dem Freude, was er selbst gibt, nicht an dem Tun des Menschen (auch des Gläubigen), der — für sich betrachtet — zu nichts anderem imstande ist, als die Gaben Gottes zu beflecken [2]). Gott krönt zuletzt nur sein eigenes Tun. Die Beziehung des neuen Lebens des Christen zu den zu erwartenden Verheißungen Gottes ist keine kausale. Es handelt sich lediglich um den modus, die series, den ordo, die via, das stadium, die introductio ad salutem — Calvin gebraucht alle diese Ausdrücke —, worin oder wodurch Gott nun einmal die Seinen zur Vollendung zu führen beschlossen hat. Mit dieser Unterscheidung zwischen causa und modus oder ordo usw. löst Calvin alle Schwierigkeiten, die sich in diesem Zusammenhang namentlich aus der Exegese ergeben. In Stellen wie Ps. 15, 1; Jes. 33, 14 ist nicht das die Meinung,

1) I, 779—781. 785; 1559: 3, 17, 1—3. 8.
2) I, 770f. 781f.; 1559: 3, 15, 3; 3, 17, 4.

pendere ab operibus fidelium complementum misericordiae domini. Denn die prima causa des Heils ist immer und ausschließlich Gottes Gnade. Si autem de modo quaestio est (quo in suum consortium eos ... pater introducit etc.), tum ad regenerationem descendendum (I, 783 f.; 1559: 3, 17. 6). In Stellen wie 2 Kor. 5, 10; Röm. 2, 6; Matth. 25, 34; 5, 12; 1 Kor. 3, 8, wo von Lohn die Rede ist, ordinem consequentiae magis quam causam indicat locutio (I, 792 f.; 1559: 3, 18. 1). Die vitae sanctitas ist die via, non quidem, quae aditum aperiet in gloriam coelestis regni, sed qua electi a deo suo in eius manifestationem ducantur [1]).

Deshalb kann von Lohn nur in sehr uneigentlichem Sinne geredet werden. Lohnsucht ist kein Motiv der Frömmigkeit (I, 776; 1559: 3, 16, 2). Calvin ist nicht Eudämonist. Wohl aber dient der Blick auf das ewige Leben ad sublevandam carnis debilitatem. Die Gläubigen haben einen Ersatz, eine compensatio zu erwarten für die pressurae, passiones, contumeliae während ihres Erdenlebens (I, 795; 1459: 3, 18, 4). In diesem Sinne, und nur in diesem Sinne, kann die vita aeterna als merces bezeichnet werden. Wenn also die meditatio futurae vitae als Ansporn zur Erfüllung der sittlichen Aufgaben, zur Durchführung der poenitentia dient, so liegt die Motivationskraft lediglich darin, daß der göttliche Wille dem Menschen nun einmal diese Bahn vorgezeichnet hat, daß sie durch die renovatio zur resurrectio gelangen sollen.

Immer führt Gott die Erwählten auf diesem Wege zum Ziele. Deshalb ist die empirische Erneuerung, obwohl sie keine kausale Beziehung zur göttlichen Gnade hat, für dieselbe doch symptomatisch. In diesem Sinne trösten sich in der Schrift die Heiligen ihrer Werke. Handelt es sich de fundanda constituendaque salute, so richten sie die Augen allein auf die Güte Gottes. Sic fundata, erecta, stabilita conscientia, operum quoque consideratione stabilitur; quatenus scilicet testimonia sunt dei in nobis habitantis ac regnantis (I, 766 f.; 1559: 3, 14,

---

1) I, 795; 1559: 3, 18, 5; vgl. I, 768 (1559: 3, 14, 21); zu Röm. 8, 2; 8, 17. 2 Kor. 5, 10; 7, 10 usw.

18). Also nicht so, als ob die Gläubigen erst durch den Blick auf ihre Lebenserneuerung die Zuversicht zu ihrem — objektiv freilich nicht durch jene bedingten — Gnadenstande gewännen. Vielmehr: tum demum valent, si a posteriori sumuntur. Der Gedanke an die fructus regenerationis kann nicht von Nutzen sein, nisi primum dei bonitatem nulla alia quam promissionis certitudine obsignatam apprehenderunt. Dann aber gewinnen die Gläubigen ex regenerationis fructibus habitantis in se spiritus sancti argumentum — a fructibus vocationis se in filiorum locum a domino cooptatos esse reputant. Die fructus werden zu vocationis signa, unde electionem reputent (I, 767 f.; 1559: 3, 14, 19 f.). Die Werke dienen der declaratio iustitiae, nicht der imputatio [1]).

Nicht nur unsere Erwählung ruht allein auf dem Gnadenwillen Gottes; nicht nur die iustificatio, die die declaratio jener ist (I, 540). Auch unsere Gewißheit von unserer Erwählung und Rechtfertigung hat allein in ihm ihren Grund. Aber sie kann nicht standhalten, wenn nichts von der Gnade der Erneuerung spürbar wird, die nie von der der Vergebung getrennt ist. Die Heilsgewißheit gründet sich nicht auf die Erneuerung; aber zu ihrem dauernden Bestande kann sie sie nicht entbehren. In diesem Sinne kommt die Erneuerung als Stütze der Heilsgewißheit in Betracht.

Obwohl demnach Calvin die Notwendigkeit des neuen Lebens der poenitentia nachdrücklich eingeschärft und zur Motivierung neben anderem den Blick auf das zukünftige Leben reichlich benützt hat, so ist doch der forensisch-imputative Charakter der Rechtfertigung völlig ungetrübt geblieben, im Dienste der Ehre Gottes und der certitudo salutis des Menschen.

Hiermit ist der um die Lehre von der Buße sich gruppierende Gedankenkreis, wie wir ihn bei dem späteren Calvin, d. h. seit 1539 resp. 1536/37 finden, beschrieben. Wir stellen die Hauptpunkte zusammen:

Den Bekehrungsprozeß denkt sich Calvin so, daß der Weg

1) I, 789; 1559: 3, 17, 12; vgl. zu Röm. 8, 5. 1 Tim. 1, 5. Matth. 3, 2 usw.

zum Glauben durch das vom Gesetz hervorgerufene Erschrecken des Gewissens geht. Diesen Vorgang nennt er jedoch nicht „Buße“. Unter Buße versteht er vielmehr den im Christenleben sich vollziehenden sittlichen Umgestaltungsprozeß, dessen Ziel die Herstellung der imago dei zur Ehre Gottes ist. Das Ziel wird erreicht durch Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen. Deshalb ist zunächst die dem göttlichen Willen widerstrebende „fleischliche“ Sinnesrichtung des natürlichen Menschen, der nur auf seine Ehre und den Genuß der Güter dieser Welt ausgeht, zu ertöten (mortificatio interior und externa). Als positive Kehrseite der mortificatio setzt dann die vivificatio ein. Diese tritt hervor in den fructus poenitentiae, nämlich den officia pietatis erga deum und caritatis erga homines, da in ihnen sich der Inhalt des Gesetzes zusammenfaßt. Doch ist die pietas der caritas unbedingt übergeordnet.

Wegen der ständig bleibenden Reste der Unvollkommenheit zieht sich dieser Umgestaltungsprozeß durch das ganze Christenleben. Diese sittliche Erneuerung des Christen ist ausschließlich ein Werk der göttlichen Gnade, die jedoch nicht mechanisch-übernatürlich, sondern in der Form psychologischer Prozesse in Wirksamkeit tritt. Das menschliche Wollen ist zwar material determiniert, bleibt aber formal erhalten. Die göttliche Gnade bedient sich deshalb geschichtlicher Mittel. Das geschichtliche Mittel dieser Tätigkeit Gottes ist das Erlösungswerk Christi, das für den einzelnen durch die Einpflanzung in Christus wirksam wird. So erhält man, wie die Vergebung, also auch die Erneuerung, die zwei Gnadengaben, die durch den göttlichen Willen in der Person des Erlösers untrennbar miteinander verbunden sind, und zwar so, daß erst mit der Erneuerung der finis Gottes erreicht wird.

Die Einpflanzung in Christus vollzieht sich in der fides, so daß also die fides die psychologische Wurzel der poenitentia ist. Wenn trotzdem die Furcht vor dem Gericht als Quelle der Buße bezeichnet wird, so ist das mit jenem so zu verbinden, daß die Furcht vor dem Gericht als timor initialis die Voraussetzung einmal zur gläubigen Aneignung der Vergebung, dann aber ebenso zur prinzipiellen und praktischen Abkehr von der Sünde und so-

mit der Lebenserneuerung bildet. Jedoch führt dieser timor initialis nur dann zu wirklicher poenitentia, wenn sich alsbald durch die Gnadenbotschaft die Möglichkeit der Rettung zeigt. Nur die Erkenntnis der Gnade macht dem Menschen die Beugung unter Gottes Willen möglich, gibt ihm den Mut und die Kraft zur Buße.

Aus dem Glauben erwächst die Buße mit Notwendigkeit. Zunächst deshalb, weil mit dem Glauben stets die Furcht verbunden ist. Und zwar vereinigen sich in der Furcht des Gläubigen der Gedanke an Gott den Herrn, zu dessen Dienst wir, eben weil er der Herr ist, verpflichtet sind und der sein nicht spotten läßt, mit dem an Gott den Vater, dessen Güte uns zu freiwilligem Gehorsam treibt. Die Furcht des Gläubigen beeinträchtigt jedoch nicht die Heilsgewißheit. Sie verschließt nur allem Leichtsinn Tür und Tor. Neben diese Furcht tritt als weiteres Motiv die Dankbarkeit. Vor allem aber führt das Bewußtsein, in seinem ganzen Heilsstande völlig in Gottes Hand zu stehen, zur Anspannung aller sittlichen Energie, damit das Ziel der göttlichen Heilsordnung, unsere Erneuerung, zu seiner Verherrlichung erreicht werde. Dazu kommt dann noch die meditatio futurae vitae, zu der Gott selbst durch allerlei Buße und Weltverleugnung fördernde Lebensführungen anleitet.

Es könnte den Anschein haben, als ob hierdurch der Verdienstgedanke eine Bedeutung für den Bußprozeß gewänne. Allein die klaren Ausführungen über die Rechtfertigung zeigen, daß das doch an keinem Punkte der Fall ist. Wie die Rechtfertigung, so ist auch die eschatologische Vollendung des Heils in keiner Weise irgendwie durch menschliches Tun kausal bedingt. Sowohl die Ehre Gottes wie die Heilsgewißheit des Menschen verbietet das. Vielmehr, wenn die Erinnerung an den „Lohn" der vita futura zur Motivation des sittlichen Handelns benutzt wird, so wird damit nur an die „Ordnung" Gottes erinnert, daß er die Erwählten durch die Erneuerung zum ewigen Heile hinführt. Dabei erleichtert denn freilich die Aussicht auf die zu erwartende „Kompensation" das Ertragen der Mühen, Entbehrungen und Nöte, die die Nachfolge Jesu für den Gläubigen mit sich bringt.

Da Gott **immer** die Erwählten in dieser Ordnung zum Heile führt, so dient ihnen die Erneuerung als symptomatisches Merkmal ihres Gnadenstandes. Nicht, als ob sie ihn hieran erst erkännten — sie müssen seiner schon vorher gewiß sein; diese Erwägung gilt nur a posteriori —, wohl aber so, daß die vorhandene Heilsgewißheit nachträglich von hier aus gestützt wird und dieser Stütze nicht entraten kann, weil Christus nicht rechtfertigt, ohne zu heiligen. —

Wir haben mit diesem Ergebnis die früheren Auffassungen der späteren Bußlehre, vor allem die Ritschls, zu vergleichen. Dabei ergibt sich:

Es ist richtig, daß die poenitentia die sittliche Gesamtaufgabe des christlichen Lebens nach ihrer negativen und positiven Seite bezeichnet. Wenn daher Schulze in der bereits von Lobstein reichlich betonten negativen Seite der Buße die Summe des christlichen Lebens sehen will, so kommt dabei nicht zu seinem Recht, daß Calvin jenes Negative nur als Vorbedingung zur Erfüllung der positiven Aufgabe gefordert hat.

Es ist richtig, daß die Verwirklichung dieser Buße die insitio in Christum und damit den speziellen Glauben an die Gnade voraussetzt. — Dagegen spielt der Zug zu dem in Christo erkannten sittlichen Ideal bei der Entstehung der Buße und ihrer Durchführung nur eine ganz untergeordnete Rolle. Die Bußgesinnung entsteht aus der gesetzlich vermittelten Furcht vor dem Gericht in Verbindung mit der Erfahrung der Vergebungsgnade. Christus kommt nur als veranschaulichendes und insofern auch Nachahmung weckendes Beispiel in Betracht für den, der bereits den Willen zu einem neuen Leben hat und nach einer konkreten Darstellung des im Gesetz niedergelegten Gotteswillens sucht. Ferner ist bei der insitio in Christum nicht an die Aufnahme in die Gemeinde zu denken und aus der Voranstellung der insitio in Christum nicht auf eine Überordnung der Lehre von der Kirche über die individuelle Heilsordnung zu schließen. Bei der insitio in Christum, die sich im Glauben vollzieht, handelt es sich zunächst um ein individuelles Verhältnis des einzelnen zu Christus. Nur abgeleiteterweise ergibt sich

daraus auch etwas über das Verhältnis zur „Gemeinde". Da mit der Einpflanzung in Christus im Glauben, wodurch man Vergebung und Erneuerung mit der Abzweckung auf diese empfängt, die Kraft und der durchschlagende Antrieb zur Buße gegeben sind, so darf an dieser Stelle von einer beherrschenden Stellung der meditatio futurae vitae nicht gesprochen werden. Sie hat eine erhebliche, aber doch nur ergänzende Bedeutung. Die beherrschende Stellung hat der Gedanke der gloria dei. Sie ist der oberste Gesichtspunkt des göttlichen Handelns. Deshalb kann der Gläubige nicht umhin, ihn sich zu eigen zu machen.

Was schließlich die Rechtfertigungslehre angeht, so hat Ritschl mit Recht die unbedingte Überordnung der sündenvergebenden Gnade über die wiedergebärende hervorgehoben. Das gilt nicht nur gegenüber Schneckenburger, sondern ganz in derselben Weise gegenüber der künstlichen Unterscheidung zwischen objektiver Rechtfertigung und subjektivem Rechtfertigungsbewußtsein bei Lipsius. Calvin spricht nur da von Rechtfertigung, wo man ihrer auch im Glauben gewiß ist[1]. Und zwar wird man ihrer gewiß nur auf Grund der Gnade, nicht durch Beobachtung der Fortschritte des eigenen sittlichen Lebens. Hierbei wären die miserae conscientiae wieder angewiesen auf die elende coniectura moralis, die das Gegenteil wahren Glaubens ist.

1) Eben deshalb ist auch die These Müllers nicht richtig, daß es sich für Calvin bei der Rechtfertigung nicht um einen zeitlichen Akt Gottes handle. Sie geschieht ebenso in der Zeit, wie die vocatio.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Jeremia und der „Euphrat".

Von

Julius Boehmer.

Eine üble crux interpretum bildet seit Jahrzehnten die Ortsbezeichnung פְּרָת, die Jer. 13, 4—7 viermal vorkommt. Nach herkömmlicher und auch heute noch mit einer Energie, die einer besseren Sache würdig wäre, verfochtener Exegese ist darunter der Euphrat zu verstehen: natürlich, weil פְּרָת sonst im Alten Testament den Euphrat bezeichnet. Diese Auslegung wird außerdem mit Zuhilfenahme mancher anderer Momente begründet. Sie zu kennzeichnen, greifen wir die beiden neusten und angesehensten Kommentatoren heraus.

Duhm, Das Buch Jeremia (in Martis Kurzem Handkommentar 1901) rechnet den Abschnitt 13, 1—11 zu dem „Seltsamsten, was man in der kanonischen prophetischen Literatur zu lesen bekommt". „Da muß Jeremia einen Linnengürtel kaufen, ihn erst eine Zeitlang tragen, darauf ihn am Euphrat in einer Felsspalte verbergen und ihn nach langen Tagen zurückholen, um dann zu konstatieren, daß er verdorben ist... Zweimal muß Jeremia zum Euphrat wandern, als wäre der Weg dahin nur ein Katzensprung, und das alles, um zu erfahren, daß Leinen durch Feuchtigkeit

verdirbt — das hätte er sonst wohl nicht gewußt? ... Nur ein Mann, der die Propheten wie Marionetten behandelt, konnte ihn eine solche Rolle spielen lassen und den dürftigsten Gedanken mit dem ungeheuerlichsten Apparat ausstatten. Wenn man diese Geschichte unter den Gesichtspunkt der Dichtung, des Midrasch, stellt, .. mag sie einigermaßen genießbar sein; für das Verständnis des Jeremia selber hat sie nicht den allermindesten Wert."

Man sieht hieraus vorläufig eins, nämlich daß der „Euphrat" an der in Rede stehenden Stelle die weittragendsten Konsequenzen nach sich zieht. Denn wesentlich oder doch in erster Linie der „Euphrat" ist es, der Duhm bestimmt, den Inhalt des fraglichen Abschnitts aufs äußerste zu degradieren, den Abschnitt nicht bloß Jeremia abzusprechen, sondern auch die Erzählung mit kategorischem Verdikt für unhistorisch zu erklären.

Von diesem Standpunkt der Erklärung aus verstehen sich nun auch alle Einzelheiten der Auslegung. So wenn Duhm zu 13, 1 erörtert, daß, wenn Jeremia, der Priestersohn, den von ihm getragenen Linnengürtel nicht ins Wasser bringen soll, dies lediglich der Allegorie wegen nötig sei: „solange Israel als Gürtel von Jahwe getragen wurde, V. 11, so lange ist es auch nicht ‚ins Wasser', d. h. in Not und Gefahr gekommen, Ps. 66, 12". Wir werden später sehen, was es mit dem „ins Wasser bringen" auf sich hat; wir konstatieren daher vorläufig nur, daß in V. 11 nicht nur nichts von dem, was Duhm andeutet, steht, sondern daß dort sogar als Zweck des Gürteltragens durch Jahwe etwas ganz anderes steht, nämlich „daß Israel-Juda Jahwes Volk sein sollte, ihm Ruhm, Ehre, Preis bringen sollte, sie aber ungehorsam waren". —

Zu V. 4 ferner bemerkt Duhm: „Der Jeremia dieses Autors hat überflüssig viel Zeit, denn jetzt macht er die Reise nach dem Euphrat, die für ihn nicht weniger langwierig und beschwerlich war, wie für uns eine Reise nach Timbuktu oder Schanghai (diese Nebeneinanderstellung ist freilich etwas inkonzinn, doch das nebenbei, B.), und verbirgt dort den Gürtel in einer Felsspalte, augenscheinlich (! das ist wirklich offen, B.) an einer feuchten Stelle. Man hat versucht, den Euphrat zu beseitigen, oder behauptet, die Reise

sei nicht wirklich ausgeführt worden. Das erstere ist einfach unmöglich (!), solange man nicht nachweisen kann, daß ein Ort namens פְּרָת nicht allein in der Nähe von Jerusalem existierte, sondern auch so bekannt war, daß niemand zuerst an den Euphrat dachte, wenn in einer jüdischen Schrift der Name Phrath vorkam. Das letztere aber gehört zu den Auslegerkunststückchen (!), mit denen man jeden Anstoß beseitigen kann — freilich auf Kosten der Ehrlichkeit. Keine Silbe in der ganzen Erzählung verrät, daß der Verfasser etwas anderes meint, als was er sagt." Es folgt nun eine längere Erörterung, die das breit tritt, was schon vorhin über den angeblich midraschartigen Charakter der ganzen Stelle gesagt worden war. Unter anderem: „Im Leben Adams und Evas büßt Adam im Jordan, Eva im Tigris. Wie Eva den Tigris verläßt, ist sie im Nu bei Adam. Die Gesetze der Wirklichkeit existieren für diese theologischen Erdichtungen noch viel weniger (warum so unmotiviert übertrieben? B.) als für die Volksmärchen.... Ein Stück Linnen verdirbt, wenn es viele Tage in nasser Erde liegt: das weiß er jetzt. Würde der Autor nicht zugegeben haben, daß Jeremia das schon als fünfjähriges (!) Kind ohne Euphratreisen gewußt hat? Gewiß (?) würde er das, aber er hatte eine Einkleidung nötig, ein allegorisches Gerüst, an das er seine paar armen Gedanken hängen konnte, und hat gar nicht darüber reflektiert (!), ob die ihm dazu dienende Geschichte menschenmöglich sei oder nicht. Hesekiel macht es ja nicht besser. Überhaupt sind die Allegoriker (?) seltsame Leute, erzprosaische Menschen usw." Es folgt zu V. 8—11 noch die Auslegung der Deutung der sogenannten Allegorie, die doch keine ist, da es sich nach dem Gesamtkontext vielmehr um eine Parabel handelt. Auch dieser Umstand ist für das Verständnis des Ganzen nicht bedeutungslos, da sonst V. 9 und 11 in Widerspruch zueinander stehen würden, indem V. 9 der Gürtel als Abbild der Hoffart Judas, V. 11 als Träger der Ehre Jahves erscheint. —

Hören wir nunmehr, was Giesebrecht, Das Buch Jeremia (2. Aufl. 1907 in Nowacks Handkommentar zum Alten Testament) zu unserer Stelle zu sagen hat. In weitem Umfang berührt er sich mit Duhm. So, wenn er gleich zu Anfang (Duhm zum

Schluß) angibt: „Nach der Deutung V. 8—11 stellt der Gürtel das Haus Israel dar. Jahwe hat sie eine Zeitlang so enge mit sich verbunden, wie nur der Gürtel mit seinem Träger verbunden sein kann. Nun aber sollten sie so zugrunde gerichtet werden, wie es mit dem Gürtel am Euphrat geschah." Allein V. 9 steht nicht, daß Israel-Juda, sondern daß sein Hochmut vernichtet werden soll. Indes gegen Duhm: „V. 1—14 sind nicht von Jeremia selbst diktiert, Baruch redet hier vielmehr als Referent über die parabolischen Erzählungen, die er von Jeremia vernommen hatte." Auch sonst hat man bei Giesebrecht gegenüber Duhm den wohltuenden Eindruck, daß er mehr mit den Schwierigkeiten ringt und ihrer Herr zu werden auf allerlei Weise sich bemüht. Z. B.: „Das Weilen am Euphrat darf nicht auf die Hinneigung Judas zu Assur resp. Babel bezogen werden. Vielmehr kann nur das Exil damit gemeint sein. Dabei ist auf V. 6 f. kein Gewicht zu legen. Denn es soll durch das Zurückholen vom Euphrat nur die völlige Verdorbenheit des Gürtels konstatiert werden: der Zug dient lediglich der Veranschaulichung. Immerhin ist seine Ausführung etwas breit geraten: ebenso findet sich in 16 ein Zug, dessen Bedeutung nicht völlig klar ist." Hier ist gemeint, was auch Duhm (s. o.) auffällt: „bringe ihn (den Gürtel) nicht in Wasser". Dies wird dann so erläutert: „Der Gurt soll nicht in Wasser gebracht, d. h. nach V. 7, er soll vor Verderben geschützt werden. Vom Waschen ist hier nicht die Rede." Aber wie? Seit wann heißt denn einen Gürtel ins Wasser bringen, ihn dem Verderben aussetzen? Dazu gehört doch in Wirklichkeit etwas ganz anderes, was man nicht so ohne weiteres ergänzen, d. h. auslassen kann. Giesebrecht sagt weiter: „Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Jeremia die zweimalige mühevolle Reise an den Euphrat nicht wirklich ausgeführt hat (nach Duhm: nicht ehrliche Auslegung, B.). Ob der Gürtel wirklich oder nur in der Erzählung unter dem Einfluß des Euphrat-Wassers (!) gelitten hatte, war für den Zweck, die Vernichtung Judas durch ein mesopotamisches Exil anzukündigen, vollkommen gleichgültig. Von Zeugen, die ihn begleitet hätten, sagt Jeremia nichts; die Ungläubigen im Volk hätten die doppelte Reise nach dem Euphrat entweder nicht geglaubt oder be-

lächelt.“ Nun hätte freilich Jeremia seine Sache so ungeschickt wie möglich gemacht, wenn er mit dem Euphrat das mesopotamische Exil hätte andeuten wollen und dann dies, also die Hauptsache der ganzen Gleichnishandlung, V. 8—11 mit keinem Wort erwähnt hätte. Auch wäre die Erwähnung einer Felsspalte darum recht unpassend gewesen, weil jedenfalls in der Gegend, wo die Stätte des Exils war, im Ufer des Euphrat keinerlei Felsspalte vorhanden war. Und mit dem Euphrat-Wasser hatte auch die ganze Angelegenheit nichts zu tun, da nicht von diesem, sondern von einer Felsspalte die Rede ist. Indes zu V. 4: „Die Deutung des פרתה auf den Euphrat... ist durch das künftige Exil wohl motiviert und auch sprachlich nicht anzufechten, vgl. 51, 63; Gen. 2, 14. Die Übersetzung ‚feuchte Stelle‘ (Ewald), Bethlehem = אפרתה Gen. 48, 7. Micha 5, 1 (Bochart, Venema) und die Identifikation mit Phara bei Anathoth ZDPV. III, 1880, 6—11 sind künstlich oder erklären nichts. Die Felsspalte muß (!) nach V. 5 und 7 unterhalb des Wasserspiegels gedacht sein.“ Daß nun von dem Zusammenhang des künftigen Exils mit dem Euphrat mit keinem Wort die Rede ist, wurde schon erwähnt. Ob eine sprachliche Anfechtung hier unmöglich oder vielleicht sogar umgekehrt geboten sei, wäre erst einmal zu untersuchen. Auch ein etwaiger Zusammenhang von פרת und אפרת, von Euphrat und Ephrat kann doch nicht a limine abgewiesen werden. „Künstlich“ scheinen eigentlich Erklärungen, die darauf aufgebaut werden, weniger als die Vorstellung einer „unterhalb des Wasserspiegels gedachten Felsspalte“: hier einen leinenen Gürtel unterzubringen und zwar so, daß er längere Zeit darin blieb, dürfte gewissen Schwierigkeiten unterliegen. Diese aber dürfen nicht unterschätzt werden; denn wenn auch die gedachte Handlung nicht wirklich ausgeführt worden ist, so muß sie doch immerhin als ausführbar vorgestellt werden.

Doch kommen wir zur Hauptsache. Die Entscheidung liegt bei dem Worte פְּרָת: darin stimmen die Ausleger überein, ob sie die Phrat-Reise ausgeführt oder gedacht nehmen. Was heißt nun פרת nach dem Alten Testament? Das Wort kommt an unserer Stelle, wie gesagt, viermal vor und zwar in folgenden Verbindungen:

V. 4. 6 לֵךְ פְּרָתָה, V. 7 אֵלֵךְ פְּרָתָה, V. 5 אֶטְמְנֵהוּ בִּפְרָת. Im übrigen heißt im Alten Testament der Euphrat fast (oder ganz) ausnahmslos נְהַר פְּרָת: außer unserer Stelle kommen als mögliche oder angenommene Ausnahmen nur Jer. 51, 63; Gen. 2, 14 in Betracht. Ja häufig genug heißt der Euphrat auch einfach הנהר הגדול (Gen. 15, 18) oder noch kürzer הַנָּהָר (Gen. 31, 21), (poetisch) selbst ohne Artikel נָהָר (Jer. 2, 18), im ganzen etwa 30 mal. Gegenüber diesem Sprachgebrauch, der eine überwältigende Regelmäßigkeit zeigt, ist es an sich schon schwer, das nackte פרת vom Euphrat zu verstehen, wenn diese Auffassung nicht durch den Wortlaut geradezu erzwungen wird. Nun steht es freilich Jer. 51, 63 so: wenn einer nach Babel kommt, V. 61, und ein Buch אֶל־תּוֹךְ פְּרָת werfen soll, so ist hier unfraglich der Euphrat gemeint. Immerhin hat sich auch hier der Sprachgebrauch darin bewährt, daß er פרת nicht absolut, sondern nur als abhängigen Genitiv kennt, was zu beachten und für später festzuhalten ist. So bliebe als einzige Stelle, wo פְּרָת für sich steht, nur Gen. 2, 14; daß dies verdächtig, ja unhaltbar, wollen wir von anderen Gesichtspunkten aus an anderer Stelle zu zeigen versuchen.

Ferner aber sind die Verbindungen פְּרָתָה und בִּפְרָת in unserer Stelle jedenfalls beispiellos und mit dem Euphrat nicht ohne weiteres in Zusammenhang zu bringen. Die erste Form wäre als sogenannter Lokativ zu fassen: nun findet sich aber der Lokativ in zahllosen Wendungen (vgl. Kautzsch' Hebräische Gramatik, 90 c—i), doch nie mit einem Flußnamen verbunden. Die zweite Form mit בְּ ist eine Ortsangabe, die zwar mit Flußnamen verbunden sonst vorkommt (z. B. 2 Kön. 5, 10. 14), wie ja auch das Fehlen der Form פְּרָת mit dem Lokativ ־ָה zufällig sein mag. Die Hauptsache und bemerkenswert ist jedenfalls, daß jene beiden Formen, wie eben alle Verbindungen außer den angeführten, fehlen.

Daß nun פְּרָת (in der Regel oder) stets im Genitiv steht, beweist an sich nichts mehr als daß פרת ein wirklicher Eigenname, nicht ein Appellativum (wie etwa הירדן) ist, oder wenigstens als Fremdname von den Israeliten so gefaßt wurde. In seiner Heimat hieß der Fluß Purattu oder Purâtu, so daß die West-

semiten, Aramäer und Hebräer, den Namen buchstabengetreu übernahmen, als sie Perât sprachen, indem sie nur das u der ersten Silbe zu ĕ dämpften (und etwa die Kasusendung u strichen), dafür aber mit Streichung des zweiten t das a zu â dehnten (arabisch heißt es Furât, also genau der heimische Name, den Eigenheiten der arabischen Sprache angepaßt). Die alten Perser änderten jedenfalls mehr, um sich den Namen mundgerecht zu machen, als sie Ufrâtu(s) sprachen, und ihnen nach die Griechen *Εὐφράτης*. Ein geläufiger Name, um es so auszudrücken, ist jedenfalls Perât den Israeliten nie geworden, solange sie ihn mit נהר einleiteten oder dieses an seine Stelle setzten.

Dies kann aber noch andere Gründe haben. Israel kannte seit alters in seiner Mitte den Namen אפרת Gen. 48, 7; 1 Chr. 2, 19, der sicherlich fast ebenso wie der mesopotamische Fluß gesprochen wurde, ja hart an das griechische oder persische Wort herangekommen sein dürfte. Man scheint sich da, um Irrungen zu vermeiden, zum Teil so geholfen zu haben, daß man die Endung a anhängte und Ephrâtā sprach[1]). Auf der anderen Seite aber schützte der Sprachgebrauch, der regelmäßig נהר mit Perât verband oder dafür setzte, vor Verwechslungen und Mißverständnissen. Auch von dieser Seite her also begreift sich, daß פרת nicht in dieser Form für Euphrat gesagt wurde.

Weiter führt uns Josephus. Denn wenn auch seine Notiz, Antiqu. I, 1, 3, daß der Euphrat so viel bedeute wie Phora und als „Zerstreuung" oder „Blume" zu verstehen sei, lediglich etymologische Spielerei ist, so zeigt sie doch, was für unsere Zwecke wichtig, so viel, daß seinem Sprachbewußtsein und Verständnis פרת und פרח zusammenfielen, was ja schon an sich keine Schwierigkeiten hat, da man in ת — ob mit oder ohne Recht, sei dahingestellt, da darauf durchaus nichts ankommt — leicht die weibliche Endung empfinden und sie in ח wandeln konnte. Dann aber liegt der umgekehrte Wandel ebenso nahe. Mit anderen Worten: wer פרח zu schreiben hatte und schreiben wollte, der konnte daraus leicht

1) Einen Zusammenhang zwischen פרת und אפרת scheint doch die Zusammenstellung *Φαρά, Εφραθά* LXX Jos. 18, 23 anzudeuten.

ein פרת machen, um so mehr, falls er Gründe dafür zu haben glaubte.

Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß Jos. 18, 23 für das Stammgebiet Benjamins auch eine Ortschaft פרה aufgezählt wird. Genauer, mit dem Artikel heißt sie הפרה. Dieser Artikel aber darf niemanden beirren; denn unmittelbar vor diesem Wort steht הָעַוִּים, wo jedermann Avvim liest (ähnlich wie für הָעַי Ai). Warum aber setzt dieselbe Übersetzung (z. B. Kautzsch) nebeneinander: Avvim, Happara[1])? Die LXX lesen ja auch *Φαρά*, haben also den Artikel wie bei dem vorhergehenden *Αἰείν* weggelassen. פרה also haben wir im Stammgebiet Benjamins zu suchen, und lange zu suchen ist hier nicht nötig, da noch heute eine Ortslage פרה, arabisch gesprochen Fārā (da das Arabische ein p in seinem Alphabet nicht hat), vorhanden ist, nämlich im Wadi Fara, eine starke Stunde nordöstlich von Jeremias Heimat Anathoth, am Nordabhang des Wadis oberhalb von ʿAin Fara. Daß Jeremia, wie seine Landsleute überhaupt, hierher Beziehungen hatte, ist selbstverständlich, schon darum, weil hier die von Anathoth nächste erreichbare Quelle war, die, wenn auch nur auf mühselig steilem und felsigem Abstieg zu erreichen, doch in trockener Jahreszeit den Anathothern das Wasser ebensogut geliefert haben wird, wie heute den Dörflern von Anatha. Wenn Duhm auf Grund von Autopsie des heiligen Landes zu urteilen imstande wäre und wüßte, wie nahe der Wadi Fara bei Anatha ist, also auch die Ortschaft Fara bei Anathoth war, und wie bekannt noch heutigestags der Wadi Fara, den man zu Fuß in knapp drei Stunden erreichen kann, in Jerusalem ist, derart, daß etwa Schulen und Erziehungsanstalten Ausflüge dorthin machen, dann würde er sein oben zitiertes schroffes Urteil vom fehlenden Nachweis für ein (פרת oder) פרה, und zwar für ein bekanntes, nicht gefällt haben. Immerhin behält der Bericht Jeremias Kap. 13 auch dann darin recht, daß es sich (worauf der Kon-

1) Noch einfacher macht sich Schenkels Bibellexikon die Sache. Unter „Happara“ verweist es auf „Hophra“: aber da findet man nichts, was hierher gehört.

text hinzuweisen scheint) um eine verhältnismäßig entlegene Stätte handelt, da, wie gesagt, Fara heute wie damals mühsam zu erreichen ist.

Aber den Ausschlag muß schließlich doch der Jeremiatext selber geben. Da behaupten nun in merkwürdiger Zusammenstimmung die Ausleger, daß der fragliche Gürtel im Euphrat-Wasser gelegen habe und dort verdorben sei. Aber wo steht eigentlich etwas vom Wasser? Das ist einfach aus dem Euphrat erschlossen: der Kontext aber besagt das gerade Gegenteil. V. 1 heißt es ausdrücklich: laß den Gürtel nicht in Wasser kommen — eine Wendung, die man zwar allgemein als absonderlich empfunden hat, ohne doch einen ernsten Versuch der Erklärung zu machen. V. 4 heißt es weiter, daß der Gürtel dort (nämlich in Perât) in einer Felsenspalte verborgen werden soll. V. 7 wird der Gürtel von der Stelle, wo er verborgen worden war, wieder abgeholt, und da war er verdorben. Nach dem Text also, der in dieser Hinsicht vollkommen unzweideutig ist, wird der Gürtel in keinerlei Zusammenhang mit dem Wasser gebracht, er soll im Gegenteil grundsätzlich von allem Wasser ferngehalten werden [1]). Er ist untauglich geworden ohne besondere Einwirkung von außen, eben nur durch das Ablegen seitens seines Trägers. Denn darauf kommt es an: nicht als wäre der Gürtel von Natur aufs Verfaulen angelegt gewesen. Der Gürtel, sich selbst überlassen, verfault: Israel-Juda, sobald es von dem, der es als Gürtel getragen hat V. 11, von Jahwe abgelegt wird, verfault, geht zugrunde. Man muß, um die Deutung der parabolischen Handlung sinngemäß zu verstehen, die Stelle gleichsam von ihrem hinteren Ende her aufrollen. Dann wird alles klar. V. 11: Israel-Juda sollte der Gürtel Jahves sein, sollte Jahves Ehre, Preis und

1) Das gilt auch gegen v. Orelli in seinem Kommentar S. 65: „Feucht und naß soll er gelegentlich (!) werden." In diesem „gelegentlich" drückt sich die vermittelnde Haltung v. Orellis aus, die er auch in der Fara-Euphrat-Frage einnimmt, indem er die Wahl des Flußbetts Fara durch seine Namensähnlichkeit mit dem mesopotamischen Strom motiviert sein läßt, während in der Tat Jeremia den Wadi Fara doch darum gewählt haben dürfte, weil er für ihn, den Bürger von Anathoth, in jedem Sinn am nächsten lag.

Zier vorstellen; aber daraus wurde nichts, denn sie gehorchten nicht. Dieses Nichtgehorchen wird V. 10 ausgeführt: sie wandeln nach ihrem Eigensinn und Starrsinn, dienen anderen Göttern; dafür sollen sie dem unbrauchbaren Gürtel gleich werden. Dies ihre Strafe, die V. 9 näher dahin ausgeführt wird, daß Jahwe das hochmütige Juda samt dem hochmütigen Jerusalem ins Verderben stürzen will. Der springende Punkt der parabolischen Handlung liegt also darin, daß ein Gürtel untauglich geworden ist, der als Zierde eines nicht gewöhnlichen Trägers zu dienen berufen war. Alles andere ist Beiwerk: nur der Umstand, daß das Wasser von der Berührung mit dem Gürtel ausdrücklich und tatsächlich ausgeschlossen wird, soll dies zum Ausdruck bringen, daß in keinem von beiden Fällen ein Grund vorhanden war, aus dem mit Notwendigkeit folgte, daß der Gürtel verfaulen mußte, daß Israel untergehen mußte.

Damit, daß von Wasser bei Perât keine Rede ist, dieses sogar bestimmt ausgeschlossen wird, ist ein Hauptgrund, der hier an den Euphrat zu denken nötigen soll, kraft des Kontextes aus der Welt geschafft. Die Sache liegt aber ganz klar, wenn an eine Felsenspalte von Fara, also im Wadi Fara, zu denken ist. Wer diesen Wadi einmal mit eigenen Augen geschaut hat, der weiß auch, daß hier von einer Felsenspalte, die „unter dem Wasserspiegel" zu denken sei, füglich nicht oder wenigstens nicht naturgemäß die Rede sein kann.

Zugleich ist mit der Bestimmung: in einer Felsenspalte von Fara, der Vorgang, um den es sich handelt, tunlichst genau lokalisiert, während bei der Bestimmung: in einer Felsenspalte des Euphrat, eine so lautende Angabe gar zu unbestimmt geklungen hätte. Erst recht, wäre die Reise wirklich ausgeführt worden, aber auch, wenn die Reise nur in Gedanken ausgeführt vorzustellen wäre.

Endlich ist auch darauf noch aufmerksam zu machen, daß laut 11, 18—23 die Bewohner von Anathoth vor anderen den Propheten bedroht und ihm bei Todesstrafe die Weissagung im Namen Jahwes verboten haben. Wir erfahren nichts darüber, welche Weissagung Jeremia speziell an seine Landsleute gerichtet

hätte. Da liegt doch wohl die Annahme nicht allzuweit ab, daß 13, 1—11 eine der Predigten wiedergibt, die Jeremia gerade an die Anathother (und mit ihnen zugleich natürlich an das ganze Volk) gerichtet habe.

Nach allem dürfen wir wohl sagen, daß der Beweis dafür, daß mit Perât Jer. 13, 4—7 der Ort Fara gemeint ist, ziemlich zwingend erbracht sei. Auch wenn der in Rede stehende Ort zu allen Zeiten nur auf â, nicht auf ât endet, so liegt es für die Masoreten späterer Jahrhunderte nur nahe, daß sie den berühmten Euphrat an die Stelle des unbedeutenden Fara setzten. Und für die LXX dürfte es erst recht gelten, daß sie aus dem ihnen wahrscheinlich unbekannten Fara den ihnen sehr wohl bekannten Euphrat machten[1]).

2.

Zur Exegese und homiletischen Behandlung der Epistel für das Trinitatisfest: Röm. 11, 33—36.

Von

Lic. theol. Rudolf Cölle,
Superintendenten in Burgdorf (Hannover).

I. Zur Exegese.

Die erhabene Doxologie Röm. 11, 33—36, die den Text der Epistel für das Trinitatisfest bildet, ist der Abschluß des

1) Die These, daß der Phrat des Jeremia mit dem heutigen Fara zusammenfalle, ist, scheint es, erstmalig vor 40 Jahren von Schick, einem Nichttheologen („Ausland" 1867 Nr. 24), aufgestellt und seitdem gelegentlich (z. B. von Marti in ZDPV. 1880 S. 6—11, in Verbindung mit der These, daß schon zu Davids Zeiten — Flucht vor Absalom — die Hauptstraße von Jerusalem nach Jericho durch den Wadi Fara ging und nördlich vom Wadi-el-Kelt, südlich vom Berge Qarantel vorbeiführte) bekräftigt worden, doch ohne nachhaltigen Erfolg, so daß eine neue, umfassende Beleuchtung nicht überflüssig erschien. Der Bedeutungswandel von פָּרָה (hebr. Kuh) in فارة (ar. Maus) ist für die Sache selbst vollkommen irrelevant.

mit Kap. 9 begonnenen Zusammenhangs, schließt sich dabei aber innig an die Wahrheit in V. 32 und den Inhalt des 11. Kapitels an. Sie ist veranlaßt durch den Gedankenkomplex, „wonach Gott trotz der menschlichen Sünde, welche seine Heilsabsichten an dem auserwählten Volke zu vereiteln schien, alles so zu lenken wußte, daß eben dieser Ungehorsam das Mittel wurde, die Universalität des Heils zu realisieren, indem das Heil von den Juden zu den Heiden kam, und endlich doch die Verheißung auch an dem auserwählten Volke verwirklicht wurde". (Weiß im krit.-ex. Handb. über den Römerbrief von Meyer, 6. Aufl. S. 557.) Die Lobpreisung steht also ganz unter dem Gesichtspunkte des göttlichen Heilstuns oder des göttlichen Gnadenwaltens.

Inhaltlich wird man diese Lobpreisung als eine anbetend bewundernde Erhebung der unerforschlichen Weisheit Gottes charakterisieren können, wenn man die beiden Genitive *σοφίας* und *γνώσεως* von *πλούτου* abhängen läßt. Denn wenn auch von der *σοφία* als der intellektuellen Fähigkeit und Kraft Gottes, alles zu dem ins Auge gefaßten Endziele hinzuführen, die *γνῶσις* als die Erkenntnis der vorliegenden Verhältnisse und der im Dienst des Ziels zu wählenden Mittel und Wege zu unterscheiden ist, so hat doch der Begriff der *σοφία* das Übergewicht und ist fähig, die *γνῶσις* bei aller Wahrung ihrer Bedeutung unter sich zu befassen. Anderseits freilich wird man meines Erachtens trotz der drei Einwände Godets (Komm. S. 221) auch die Koordinierung des Genitivs *πλούτου* mit den beiden folgenden als möglich zugeben müssen. Dann wird es schon durch den Schluß des 32. Verses (vgl. auch 2, 4; 10, 12; Eph. 3, 9) nahe gelegt, an den Reichtum des göttlichen *ἔλεος* zu denken. Und so würde Paulus nicht nur der göttlichen Weisheit, sondern auch der göttlichen Barmherzigkeit zu Ehren seinen Lobpreis anstimmen.

Zu dem Ausruf der Bewunderung in V. 33a stellt V. 33b eine Wiederholung dar, die aber einmal spezialisiert ist, sofern mit *τὰ κρίματα αὐτοῦ* und mit *αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ* Tatsachen genannt werden, in denen die in V. 33a genannten Attribute Gottes zur Erscheinung kommen, und die zum andern auf uns angewandt ist,

sofern die Prädikate ἀνεξεραύνητα und ἀνεξιχνίαστοι die Beziehung unsers Erkenntnisvermögens zu dem Begriff βάθος ausdrücken. (Weiß a. a. O. S. 558: „die unerschöpfliche Tiefe der Weisheit und Erkenntnis stellt sich dem Menschen eben als Unausforschlichkeit dar".) Diese Auffassung des Verhältnisses von V. 33b zu V. 33a paßt auf jede der beiden oben besprochenen Auslegungen von πλούτου, um so mehr, als auch bei dem ersten Verständnis dieses Genitivs es nicht angängig ist, die κρίματα, die ich als richterliche Urteilsfällungen, als von Gott über die Menschen verhängte Gerichte fasse und in erster Linie wenn auch nicht ausschließlich, auf den Satz: „συνέκλεισεν ... ἀπείθειαν" (V. 32a) und die daraus resultierenden Handlungen Gottes beziehe, als eine Wiederaufnahme von σοφίας und die ὁδοὶ — die zum seligen Endziel führenden Wege — als das Korrespondens zu γνώσεως zu betrachten. Es würden also bei dem zweiten Verständnis von πλούτου auch nach seiten des göttlichen Barmherzigkeitsreichtums, der als Beweggrund zu denken wäre, die κρίματα und ὁδοί als unausforschlich, bzw. unausspürbar bezeichnet.

In den Fragen Vers 34 und 35 erblicke ich eine an der Inferiorität des Menschen orientierte Begründung der Unerforschlichkeit Gottes in den V. 33 angegebenen Beziehungen. Und zwar scheinen mir die beiden Glieder des Verses 34 die Tiefe der σοφία und γνῶσις θεοῦ, bzw. die Unerforschlichkeit der κρίματα und ὁδοὶ nach seiten der ihnen zugrunde liegenden göttlichen σοφία und γνῶσις dartun zu sollen, wobei ich die erste Frage auf die γνῶσις θεοῦ, die zweite auf die σοφία θεοῦ zurückbeziehen möchte. In der dritten Frage findet man meines Erachtens am natürlichsten die Begründung des βάθος πλούτου, bzw. der Unerforschlichkeit der κρίματα und ὁδοὶ hinsichtlich des ihnen zugrunde liegenden Reichtums an göttlicher Barmherzigkeit. Darin, daß niemand Gott etwas zuvor gegeben und dafür eine Wiedervergeltung zu erwarten hat, liegt der Beweis, daß wirklich ein unergründlicher Reichtum von Barmherzigkeit vorliegt, die jedes menschliche Verdienst, jeden menschlichen Anspruch ausschließt.

Doch ließe sich für V. 35 vielleicht auch noch eine andere Verknüpfung mit dem βάθος πλούτου herstellen. Es könnte sich

Paulus auf Grund der göttlichen *κρίματα* — etwa des *κρίμα* der *πώρωσις* an dem jüdischen Volke auf Grund der Verschuldung einzelner Individuen oder der Fortwirkung dieser *πώρωσις* auch auf solche, die bei Eintritt derselben noch gar nicht lebten, also unschuldig scheinen konnten — eine Bestreitung des *πλοῦτος* an *ἔλεος* vorgestellt haben und hielte nun dieser Bestreitung entgegen, niemand könne von Gott eine Verschonung mit *κρίματα* fordern, weil ihm niemand etwas zuvor gegeben habe; Gott sei völlig souverän, und durch solche in einzelnen Fällen anscheinend das Gegenteil von *ἔλεος* darstellenden *κρίματα* werde der tatsächlich vorhandene *πλοῦτος ἐλέους* nicht aufgehoben.

Es soll freilich nicht unerwähnt bleiben, daß auch Exegeten in diesem Verse eine Fortsetzung der Begründung der Unausforschlichkeit Gottes nach seiten seiner Weisheit gefunden haben, sofern diese berechenbar sein würde, wenn ihr Tun durch irgendein menschliches Verdienst bedingt wäre.

Jedenfalls bringt V. 36 in seiner ersten Hälfte zu V. 35, wie er nun auch verstanden werde, eine an der absoluten, alles beherrschenden Erhabenheit Gottes orientierte Begründung. Es fragt sich nur, ob diese Begründung lediglich der vorangehenden dritten Frage gilt. Das ist zu verneinen, wenn diese Frage auch noch auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Weisheit und Erkenntnis zu beziehen ist. Dann sollen alle drei Fragen, bzw. ihre verneinende Antwort durch V. 36a gestützt und plausibel gemacht werden.

Indessen, wenn die dritte Frage auf das absolut verstandene und mit *ἔλεος* ausgefüllt gedachte *πλούτου* zurückgreift, kann man versucht sein, mit Weiß in V. 36a nur eine Begründung von V. 35 zu finden. Doch scheint mir auch so eine Erweiterung der Rückbeziehung auf V. 34 nicht unmöglich. — In keinem Falle wird versäumt werden dürfen, das auf Gott dreimal bezogene *αὐτοῦ* exklusiv zu verstehen: der Realgrund des Gesagten ist, daß alles von Gott seinen Ursprung hat und nicht von einem Menschen, durch Gott seinen Bestand hat und nicht durch einen Menschen, auf Gott hinzielt und nicht auf einen Menschen.

Als dieser Gott, als der *αὐτός*, ist nach dem Zusammenhange jedesmal Gott der Vater von Paulus gedacht. Eine direkte Deutung des *ἐξ, αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ* und *εἰς αὐτόν* je auf eine Person der Trinität, eine Deutung, die seit Augustin vollzogen ist, hat also im Texte keinen Halt (vgl. Godet, S. 223 und 224 oben).

Was das *τὰ πάντα* angeht, so mag ja die Deutung auf die Gesamtheit aller Dinge, auf die Gesamtheit des Seienden am meisten für sich haben. Es würden dann Völker und Menschen mit einzubeziehen, ja an diese vor allem zu denken sein, und es ergäbe sich weiter als das Natürlichste, das so bezeichnete All nacheinander unter dem Gesichtspunkt des geschöpflichen Ursprungs aus Gott, des erhaltungsmäßigen Bestehens durch Gott und der Bestimmung für Gott gestellt zu finden, in welch letzter Hinsicht der Gedanke eingeschlossen ist, daß Gott auch leiblich und geistlich alles tue, um die Bestimmten ihrer Bestimmung entgegenzuführen.

Aber als ganz unmöglich wird man doch auch die Erklärung von Weiß nicht betrachten dürfen, wonach das *τὰ πάντα* auf den Gesamtkomplex desjenigen Geschehens oder Tuns geht, das nach dem Zusammenhang in Frage kommt und die endliche Beseligung von Juden und Heiden zum Ziele hat. — Endlich wird auch noch mit der Möglichkeit gerechnet werden müssen, daß *τὰ πάντα* in absolutem Sinne die Gesamtheit des Seienden und Geschehenden bezeichnen soll. In diesem Sinne würden auch alle Heilsveranstaltungen und Heilsführungen Gottes in das *τὰ πάντα* mit eingeschlossen sein, es würde damit umspannt nicht nur das, was unter den ersten Artikel fällt, um mit unserem Katechismus zu reden, sondern auch, was dem zweiten und dritten Artikel, dem Werk der Erlösung und dem Werk der Heiligung, angehört.

Dieser in V. 36 b enthaltenen Begründung schließt sich der durch Amen bekräftigte Wunsch, es möge Gott die ihm gebührende Ehre in Ewigkeit sein und zuteil werden, unmittelbar als Krönung des Ganzen an.

Auf zweierlei mag noch die Aufmerksamkeit gelenkt werden.

In keiner Weise darf der Eintritt der Sünde, der Eintritt der Christum ablehnenden ἀπείθεια (V. 31) in den Willen und die Wege Gottes hineingerechnet werden — schon die κρίματα, mit denen Gott gegen die ἀπείθεια reagiert, sprechen dagegen —; aber die Verwendung und Lenkung der einmal geschehenen Sünde, des einmal bestehenden Ungehorsams zu seinen Heilszielen füllt die Wege Gottes aus und läßt in ihnen πλοῦτος, σοφία und γνῶσις hervortreten.

Zum andern ist zu beachten und zu erwägen, was Godet am Schluß seiner Erklärung von V. 33 sagt (S. 222): „Man zitiert häufig diese Beiwörter (ἀνεξεραύνητα und ἀνεξιχνίαστοι) in der Absicht, zu beweisen, wie die göttlichen Ratschlüsse, insbesondere der der Prädestination, unbegreiflich sind für den Menschen (Aug.). Aber man darf nicht vergessen, daß der Ausruf des Paulus nicht durch die Dunkelheit der Pläne Gottes, sondern im Gegenteil durch ihre leuchtende Klarheit hervorgerufen ist" (vgl. V. 25). „Wenn sie unerforschlich und unergründlich sind, so sind sie es für die natürliche Fassungskraft des Menschen und solange sie nicht geoffenbart sind; aber, sagt der Apostel 1 Kor. 2, 10: ‚Gott hat (sie) uns durch seinen Geist geoffenbart; denn der Geist durchforscht (ἐρευνᾷ) alle Dinge, selbst die Tiefen (τὰ βάθη) der Gottheit.' So geschieht es also angesichts des enthüllten Geheimnisses, daß man, wie hier Paulus, ausruft: ‚O welche Tiefe des Reichtums!' Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Geist, welcher sie teilweise begreift, immer wieder an denselben neue Gesetze und neue Anwendungen dieser Gesetze entdecken muß."

II. Zur homiletischen Verwertung des Textes.

Wäre der exegetisch besprochene Text für einen schlichten Sonntag verordnet, so würde für seine Behandlung in der Predigt lediglich der exegetische Befund maßgebend sein. Dann hätte in erster Linie als Thema in den Vordergrund zu treten ein den ganzen Text beherrschender Gedanke, etwa die Frage:

Welchen Eindruck soll der enthüllte göttliche Heilsplan mit der jüdischen und heidnischen Menschheit auf uns machen?

1. Er soll uns mit Paulus bewundernd ausrufen lassen: O welch eine Tiefe!
2. und anbetend: Ihm sei Ehre in Ewigkeit!

oder etwa der Ausruf:

Wie unerforschlich ist das Gnadenwalten unseres Gottes!

wozu sich vielleicht als textgemäße Teile empfehlen möchten:

1. Das erkennen wir an den Wunderwegen Gottes mit seinem Volk und mit den Völkern der Heiden.
2. Das läßt uns anbetend ausrufen: Ihm sei Ehre in Ewigkeit!

oder die Aufforderung

Ehre sei dem unergründlichen Gott in Ewigkeit! bzw.

Ehre sei Gott in Ewigkeit um seiner unerforschlichen Wege willen!

zu welcher Proposition ein erster Teil erörtern könnte, wo uns solche unerforschlichen Wege Gottes entgegentreten, und ein zweiter, in welcher Weise wir Gott die Ehre geben sollen;

oder endlich das Urteil:

Anbetungswürdig ist unser Gott um seiner Wege willen!

Denn seine Wege sind

1. unerforschlich, erhaben über menschliches Verstehen.
2. Wege des Erbarmens, erhaben über menschliches Verdienst.

Nun aber liegt auf der Hand, daß auch das Trinitatisfest sein Recht verlangt und die Predigt darauf Rücksicht zu nehmen hat, obwohl sich für die göttliche Trinität im Texte kein Anhalt bietet.

Wie sind nun die beiden konkurrierenden Gesichtspunkte zu vereinigen?

Unbefriedigend ist der von verschiedenen Homileten eingeschlagene Weg, daß man allein die Dreieinigkeit Gottes oder den dreieinigen Gott in den Vordergrund stellt und dann dies Thema in den Teilen aus dem Text zu beleuchten unternimmt.

So Münkel in seinen Epistelpredigten „Das angenehme Jahr des Herrn“:

Die Dreieinigkeit Gottes

1. der satten Weisheit ein Ärgernis;
2. dem hungernden Herzen ein Quell des Lebens;

und W. Ziethe in „Bethel“:

Die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes:
1. wie sie sich offenbart
und
2. wie wir sie ehren müssen.

Schon eher mag eine solche Voranstellung des Zeitkontextmomentes gelten, welche daneben auch irgendwie den Text zu seinem Rechte kommen läßt wie in den Predigten

1. von Louis Harms (Predigten über die Episteln des Kirchenjahres).
   Was lehrt unsere heutige Epistel vom dreieinigen Gott?
   1. Seine Gerichte sind unbegreiflich.
   2. Seine Wege sind unerforschlich.
   3. Sein Wesen ist unergründlich.
2. von Ahlfeld (Epistelpredigten):
   Unser ganzes Heil ruht in der heiligen Dreieinigkeit, und zwar
   1. Im Gnadenrat des Vaters;
   2. In der Gnadentat des Sohnes;
   3. In der täglichen Arbeit des heiligen Geistes.
3. von Stöcker (Sammlung: „O Land, höre des Herrn Wort!“):
   Das unerforschliche Geheimnis der Dreieinigkeit dennoch eine gewisse Wahrheit.
   1. Von Gott dem Vater stammt alles Leben.
   2. Durch Gott den Sohn kommt alle Gnade.
   3. Zu Gott dem Geiste führen alle Wege.
4. und von Uhlhorn (Predigten auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres):
   Welch große Aufgabe der hohe Artikel von der heiligen Dreieinigkeit uns für unser christliches Leben stellt.

Es ist aber ein Dreifaches, was dieser Artikel von uns fordert:

1. demütige Anbetung;

2. gläubiges Vertrauen;

3. dankbare Liebe.

Damit soll aber vom Texte aus weder die Proposition von Harms noch die Partition Ahlfelds und Stöckers gebilligt sein. Auch drängt sich, wenn so das Moment der Dreieinigkeit Gottes mit dem Inhalt, bzw. einem Hauptgedanken des Textes im Thema kombiniert wird, das methodische Bedenken auf, daß auf solche Weise das Problem durch einen Gewaltstreich umgangen und a priori eine Verbindung vollzogen wird, die für die Überzeugung erst innerlich hergestellt werden müßte. Voraussetzung für dies Urteil ist natürlich eine Auffassung des Textes, wonach in ihm auf die Trinität kein direkter Bezug genommen wird, sondern allein von Gott dem Vater die Rede ist.

Durch diese Voraussetzung wird auch eine eigenartige Disposition Frommels (Hauspostille), welche das Thema lediglich am Texte orientiert, aber in jedem Teile eine Verbindung von Text und Zeitkontext in straffer Unterordnung unter das Thema herstellt, kritisch getroffen. Aber das erwähnte methodische Bedenken ist hier gehoben. Und man hat zudem den Eindruck, daß diese Disposition entweder aus tiefem Nachdenken oder aus künstlerischer Intuition hervorgegangen ist. Die Einteilung lautet: Das Geheimnis der Wege Gottes.

I. Ihre Unerforschlichkeit ohne Offenbarung.

II. Ihr Schlüssel in Christo.

III. Ihr Aufschluß durch den heiligen Geist.

Weit empfehlenswerter, weil natürlicher ist deshalb ein drittes Verfahren dahin, daß man für die Disposition und den Grundcharakter der Predigt lediglich den Text maßgebend sein läßt und das entschieden zu Recht bestehende Bedürfnis nach einer Berücksichtigung des Trinitatisfestes in der Einleitung, im Schlusse und womöglich auch in der Ausführung durch ein Eingehen auf das Heilstun der drei göttlichen Personen zu befriedigen unternimmt. Bietet sich doch zu der letztgedachten Beleuchtung bei der Behandlung von V. 36a durch indirekte Gedankenbeziehung Gelegenheit.

Denn wird τὰ πάντα als die Gesamtheit des Seienden ver-

standen, so liegt es nicht fern, bei dem δι' αὐτοῦ nach dem Grunde des Erhaltens und Bestehenlassens, bei dem εἰς αὐτὸν nach dem die fürgöttliche Bestimmung Realisierenden zu fragen. Ersteres ist sachlich das in Christo gewollte und erschienene Heil, letzterer der Geist, von dem Paulus Röm. 8 gehandelt hat. Faßt man aber τὰ πάντα allein oder auch als den Komplex des Geschehenden, so kommt auch das von Christo und dem heiligen Geiste ausgehende Geschehen mit in Betracht als sich auf Gott den Vater zurückführend.

In diese Kategorie fällt wegen ihrer Einleitung eine Predigt H. Hoffmanns (Unterm Kreuz) mit der Disposition: Daß Gottes Walten zu unserm Heil uns unerforschlich bleibt. — Wir werden sehen, wie groß, wie demütigend und wie erhebend diese Wahrheit ist.

Die höchste Stufe der homiletischen Behandlung ist freilich auch damit noch nicht angegeben. Sie läßt eine Predigt Uhlhorns mit dem Thema: „Unser Gott ist wunderbar" und den Teilen: „1. Wunderbar in seinen Wegen; 2. Wunderbar in seinem Wesen" — ersehen. Man kann nämlich die Proposition dem Texte entnehmen und so formulieren, daß in den zu ihrer Erhärtung bestimmten Teilen sowohl die Summe der aus dem Texte genommenen als auch die Summe der dem Feste entsprechenden Momente Raum findet. Auf diese Weise wird es möglich, in der Ausführung Text wie Fest gleichermaßen zu berücksichtigen. Zunächst bringt man so der Gemeinde rein und unvermischt die Gedanken des Textes und kann dann den Festgedanken vermöge eines Schlusses a minore ad maius durch den Text beleuchten, so daß ohne Vergewaltigung oder Umbiegung des Textes und nicht ohne eine organische Verbindung des Text- und des Zeitkontextmoments dem Texte gegeben wird, was des Textes ist, und dem Feste, was des Festes ist. Das Unerforschliche, Geheimnisvolle ist hier die innerlich zusammenhaltende Klammer zwischen dem Walten und dem Wesen Gottes. Diesen Weg halte ich, wie gesagt, für den besten. Auch Löhe hat ihn in seiner gehaltvollen und anziehenden Predigt der Sommerpostille beschritten. Hier sagt er nach der Hervorhebung, daß

Geheimnisse von der Religion unzertrennlich seien, und daß es „heute“ solche Geheimnisse zu betrachten gelte, die auch nach ihrer Offenbarung noch Geheimnisse bleiben, nämlich das Geheimnis der allerheiligsten Dreieinigkeit oder das Geheimnis des göttlichen Wesens, an welches der Tag erinnere, und die Geheimnisse des göttlichen Tuns und Waltens unter den Menschenkindern, die Wahl und Verstoßung der Juden und die Wiedergeburt des Menschen, von denen die Epistel und das Evangelium rede, so daß man also an diesem Tage an eitel Geheimnisse erinnert werde: „Verwunderlich könnte es dabei nur scheinen, daß am Feste der allerheiligsten Dreieinigkeit das Evangelium von der Wiedergeburt, die Epistel von Wahl und Verwerfung der Juden handelt, da man doch vielmehr einen Text erwartet, der von der allerheiligsten Dreieinigkeit selbst handelte. Allein, das Fest der allerheiligsten Dreieinigkeit ist ein junges Fest, die Wahl unserer Texte ist älter, und da man also eigentlich für die Oktave des Pfingstfestes Lektionen auszusuchen hatte, konnte man auf der Schwelle des Winter- und Sommerhalbjahres acht Tage nach Ostern [1]) nichts Besseres tun, als von den großen Werken des Geistes, der Wiedergeburt und dem Schicksal der Juden lesen. Es bleibt jedoch immerhin leicht genug, von den Geheimnissen des göttlichen Tuns auf die des göttlichen Wesens den Schluß zu machen, und während man jener gedenkt, innerlich in beständigem Andenken das Geheimnis des göttlichen Wesens zu tragen und in anbetender Ferne, der eigenen Gnadenwahl und Wiedergeburt versichert, vor dem Gotte niederzufallen, dessen Wesen ein unausforschliches Meer und ein unergründlicher Abgrund ist“ (a. a. O. S. 1/2). Und hernach heißt es: „Wenn nun auch, meine lieben Brüder, dieser ganze Text sich auf den Bau der heiligen Kirche, das große Werk des heiligen Geistes in der Welt bezieht, und ebenso wie die Epistel die Pfingstbetrachtung und die Pfingstgedanken fortsetzt, so eignet sich doch so Evangelium wie Epistel ganz wohl auch für das Trinitatisfest. Nicht bloß finden wir die undurchbringlichen Geheimnisse der

1) soll natürlich „Pfingsten“ heißen.

Gerichte und Wege Gottes gleichsam wie lichte Wolken vor den Pforten des allerhöchsten Geheimnisses, der allerheiligsten Dreifaltigkeit gelagert, sondern es schließt die apostolische Betrachtung geradezu mit Preis und Lob der allerheiligsten Dreieinigkeit selbst. Das ‚von Ihm, durch Ihn, zu Ihm' redet ja nicht bloß von drei verschiedenen Werken Gottes, sondern es weist auch auf die drei unterschiedenen Personen in der einen Gottheit (gegen die oben vertretene Exegese). Die Lobpreisung aber: ‚Ihm sei Ehre in Ewigkeit' faßt nicht bloß alle Ehre der Werke Gottes zusammen, sondern auch die drei Personen zu einem Wesen, dem alle Ehre gebührt. So geht man also durch die lichten Wolken, das ist durch die Geheimnisse des göttlichen Tuns, wie durch Vorhöfe anbetend hinein in den Tempel, in welchem das persönliche Geheimnis des göttlichen Wesens sich offenbart, und die Pfingstbetrachtung leitet also zur Betrachtung des Dreieinigkeitsfestes."

Und weiter: „Wenn man nicht wüßte, meine lieben Brüder, daß die heutigen Texte älter sind als die Feier eines besonderen Trinitatisfestes, so könnte man die heutige Textwahl für das Fest, das man feiert, völlig zu rechtfertigen suchen. Es gibt einen griechischen Dichter, welcher Lieder zu Ehren von ihm groß und hoch geachteter Menschen verfertigte; diese Lieder aber handeln nicht von diesen Menschen selbst, sondern zu Ehren derselben von anderen Dingen, die man allenfalls in eine ehrende Beziehung auf die Helden setzen kann, denen das Lied gewidmet ist. Man hat diese Verfahrungsweise des Dichters sehr schicklich gefunden. So könnte man es auch schön und schicklich finden, daß am heutigen Tage nicht Lektionen gelesen werden, welche geradezu von den drei Personen, oder der einen Gottheit handeln, sondern solche Texte, die von dem allerhöchsten Geheimnis ehrerbietig schweigen, zu seinen Ehren aber von andern großen Geheimnissen, von den Geheimnissen der Wiedergeburt und des göttlichen Baues der Kirche, in einer solchen Weise handeln, daß man alle Augenblicke an das allerhöchste Geheimnis des göttlichen Wesens zu denken sich veranlaßt sieht, zumal wenn man es bereits in anbetendem und feierndem Andenken trägt. Da liest man: ‚O

welch eine Tiefe des Reichtums, beide der Weisheit und der Erkenntnis Gottes', und es erwacht an dem Gedanken der andere: O welch eine Tiefe des Wesens, der Offenbarung und der Erkenntnis des dreieinigen Gottes! Man liest: ,Wie gar unbegreiflich sind seine Gerichte und unerforschlich seine Wege', und neben diesem Ausruf bringt aus der Seele ein anderer: Und wie unbegreiflich bist du selbst, du ewiger, heiliger, dreieiniger Richter und du ewiger, barmherziger, dreieiniger Hirte und Führer deines Volkes und deiner Kirche. ,Wer hat des Herrn Sinn erkannt?', liest man weiter, ,oder wer ist sein Ratgeber gewesen, oder wer hat ihm etwas zuvor gegeben, das ihm wiedervergolten würde?' Aus diesen Worten hebt sich alsbald die andere Rede: Und wer hat nicht deinen Sinn, o Herr, sondern dein Wesen erkannt, wer ist nicht dein Ratgeber, nicht dein Wohltäter, nein, wer ist dein Schüler, wer ist, du ewiger Wohltäter, dein Kind und Mündel gewesen, der nur recht verstanden hätte und gefaßt hätte, was du bist, wer du bist? Ist denn ein Mensch, ja ein Engel nur wert, genannt zu werden ein Auge, ein Ohr für dich und deine Offenbarung? Von dir und durch dich und zu dir sind alle Dinge: das hören, das wissen wir und wissen es doch auch wieder nicht. Wie unbegreiflich, wie unausforschlich bist du für uns arme Menschen! Dir sei Ehre in Ewigkeit!"

Schwierig freilich bleibt die Lösung der vom Text und Fest zugleich gestellten Aufgabe zumal bei der Erhabenheit beider Materien immer. Aber ich meine, sie ist's wert, diese Aufgabe, daß man sich um ihre Lösung ringend bemüht. — Wünsche für eine andere Perikope, die ausdrücklich von Vater, Sohn und Geist redete, können dabei niemandem verwehrt werden. Indessen mir will es scheinen, als ob die Ausführungen Löhes über die Angemessenheit unserer Epistel wohl die Kraft hätten, solche Wünsche zu reduzieren und die altkirchliche Epistelperikope, ob sie auch ursprünglich für eine andere Tagesbedeutung ausgesucht ist, jedenfalls davor zu schützen, daß sie als Text für das Trinitatisfest auf den Index gesetzt wird.

3.

Bemerkungen zu Luthers Ratschlag an Kurfürst Johann von Sachsen vom 6. März 1530.

Von

Otto Clemen (Zwickau i. S.).

In den letzten Monaten des Jahres 1529 und in den ersten des folgenden Jahres beschäftigte den Kurfürsten Johann von Sachsen die Frage, ob die lutherisch gesinnten Reichsstände gegen die drohende Gewalt des Kaisers zu den Waffen greifen dürften[1]). Seine Juristen bejahten die Frage, indem sie sich auf den Rechtsgrundsatz beriefen, daß unrechtmäßig Bedrängte sich wehren dürften. In ähnlichem Sinne sprach sich Bugenhagen, den der Kurfürst, während Luther in Marburg weilte, um Rat gefragt hatte, in einem Gutachten vom 29. September 1529 aus[2]), nur daß er Recht und Pflicht der Abwehr nicht den einzelnen Christen, sondern den christlichen Fürsten als den von Gott bestellten Obrigkeiten zuwies; diese dürften ihre Untertanen nicht einer Gewalt preisgeben, die ihre Schranken überschreite und Gottes Wort richten und unterdrücken wolle. Luther dagegen warnte in einem Gutachten vom 18. November[3]) vor einem Schutz- und Trutzbündnis wider den Kaiser und mahnte vielmehr zu völligem Verzicht auf Selbsthilfe, zum Tragen des Kreuzes und Dulden des Unrechts und zu Vertrauen auf Gott, der Mittel und Wege finden würde, die Drohungen des Kaisers zunichte zu machen; wenn der Kaiser ihn (Luther) und die Seinen vorfordern wolle, so müsse jeder selbst seinen Glauben verteidigen; der Kurfürst solle sich um ihretwillen nicht der Gefahr aussetzen. Am 9. De-

1) Vgl. zum Folgenden Köstlin-Kawerau, Martin Luther II, 182 ff.
2) Vgl. Enders, Luthers Briefwechsel VII, 224[1].
3) de Wette III, 526 ff., Enders VII, 189 f.

zember schrieb dann Landgraf Philipp von Hessen an Luther [1]; er wies ihn hin auf die schnöde Behandlung, die der Kaiser den von den protestierenden Ständen zu ihm geschickten Gesandten hatte zuteil werden lassen [2], auf die ungnädige Antwort, die er ihnen gegeben, erklärte, daß er zwar nicht zweifle, „der allmächtig Gott, der sein Wort aus Barmherzigkeit und Gnaden uns wiederumb so reichlich und gnädiglich an Tag geben hat, werde es auch wohl gegen jdermänniglich gewaltiglich erhalten", trotzdem aber glaube, daß „auch die Wege und Mittel, so uns von Gott verliehen und darzu dienlich, nit zu verachten" seien; gerade jetzt aber böte sich eine gute Gelegenheit, durch Verweigerung der Türkenhilfe auf den Kaiser einen Druck auszuüben; Luther solle, wenn der Kurfürst ihn frage, dementsprechend antworten. Luther antwortete indes dem Landgrafen umgehend am 16. Dezember [3]: auch jetzt halte er ruhig abwartendes Gottvertrauen für das einzig rechte Verhalten; wegen etwaiger Verweigerung der Türkenhilfe sei er von seinem Kurfürsten noch nicht gefragt worden; käme es dazu, so würde er nach bestem Wissen und Gewissen raten. Zugleich hatte Landgraf Philipp dem Kurfürsten direkt seine Pläne unterbreitet. Wie er vorausgesehen, fragte dieser Luther um Rat, und dieser antwortete am 24. Dezember [4]) so, wie er es dem Landgrafen angekündigt hatte und wie wir es nach dem Vorhergehenden erwarten müssen: es sei möglich, daß sich bereits seit der Ankunft jener Gesandtschaft beim Kaiser dessen Rat durch Gottes Gnade geändert habe; keinesfalls dürfe man dem Kaiser eine herbe und trotzige Antwort geben; auch wenn er „mit gewalt wider das Euangelium faren wolt, on Concilio vnd on verhört", so könne man doch nicht mit gutem Gewissen zu Felde ziehen. Dabei nahm Luther noch besonders Bezug auf jene Äußerung des Landgrafen: „Man sol wol Gott vertrauen, aber doch, das man die Mittel, so man bey Zeit haben kann, nicht veracht, auff das man

---

1) Enders VII, 199f.

2) Vgl. Enders VII, 194 oben.

3) Enders VII, 204f.

4) de Wette VI, 105ff., Enders VII, 192ff., zum Datum vgl. Köstlin-Kawerau II, 647f., Anm. 1 zu S. 183.

Gott auch nicht versuche"; das sei ja alles wahr, aber man dürfe solche Mittel nicht selbst erdenken, sondern müsse abwarten, daß Gott sie darbiete, auch dürften es nur solche Mittel sein, „die mit Gott und nicht widder Gott gebraucht mugen werden". Auf einem Tage zu Nürnberg am 6. Januar 1530 berieten die verbündeten lutherischen Stände weiter, wie sie sich dem Kaiser gegenüber verhalten wollten [1]). In der Frage, ob Widerstand gegen den Kaiser gestattet sei, waren die Anwesenden wieder verschiedener Meinung. Während jetzt auch der kursächsische Kanzler Christian Baier der Gutheißung des Widerstands zuneigte, waren die Nürnberger Theologen außer Osiander und dem Stadtschreiber Spengler entschieden dagegen [2]). Daraufhin wandte sich Kurfürst Johann am 27. Januar [3]) nochmals an Luther und ersuchte ihn, sich mit Jonas, Bugenhagen und Melanchthon zu unterreden und „ungefährlich in dreien Wochen" auf folgende nunmehr ganz bestimmte Frage zu antworten: „So sich Kais. Maj. oder jemandes anders in derselben Kais. Maj. Namen unterstehen wird, uns und unsere Land und Leute, oder Andere umb des göttlichen Worts willen, uber unser christlich, gleich und rechtlich Erbieten, auch rechtlich gethane Appellation [gemeint ist der Protest gegen den Speirer Reichstagsabschied], und sonderlich, weil Ihre Maj. in ihrer Wahl zu Franckfurt bewilligt, sich verpflicht und verschrieben hat: Kurfürsten, Fürsten und Stände in allen Sachen bei ordentlichem Rechten bleiben zu lassen und niemands, der solches leiden möcht, darüber mit der That zu beschweren, zu uberziehen und gewaltiglich fürzunehmen, ob wir solches zu dulden schuldig oder aber desselben Gewalts uns wiederumb aufhalten möchten?" Luther antwortete auf diese Frage, nachdem er sich mit Justus Jonas, Bugenhagen

1) Das Gutachten, das Luther für diese Beratungen seinem Kurfürsten erteilt hat (zu datieren: nach 16. Dezember 1529) (de Wette III, 438 ff., Enders VII, 209 f.), kann hier außer Betracht bleiben.

2) Vgl. K. Schornbaum, Zur Politik der Reichsstadt Nürnberg vom Ende des Reichstages zu Speier 1529 bis zur Übergabe der Augsburgischen Konfession 1530, Sonderabdruck aus dem 17. Hefte der „Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg" (1906), S. 20.

3) Enders VII, 223 f.

und Melanchthon beraten hatte, in einem vom 6. März datierten Gutachten [1]), das uns im folgenden beschäftigen soll.

Er führte darin folgendes aus: Nach kaiserlichen und weltlichen Rechten möchten etliche wohl schließen, daß man in dem vom Kurfürsten gesetzten Falle sich gegen den Kaiser wehren möge, „sonderlich weil Kais. Maj. sich verpflichtet und vereidet, Niemand mit Gewalt anzugreifen, sondern bey aller vorigen Freyheit zu lassen". Aber nach der Schrift wolle sich's in keinem Weg ziemen, daß sich jemand, wer ein Christ sein wolle, wider seine Obrigkeit setze, Gott gebe, sie tue Recht oder Unrecht; sondern ein Christ solle Gewalt und Unrecht leiden, sonderlich von seiner Obrigkeit. „Denn obgleich Kais. Maj. Unrecht thut und ihr Pflicht und Eid ubertritt, ist damit sein kaiserlich Oberkeit und seiner Unterthanen Gehorsam nicht aufgehebt, weil [= solange] das Reich und die Kurfürsten ihn fur Kaiser halten und nicht absetzen." Das rechte Verhalten für die Fürsten, wenn der Kaiser zur Gewalt griffe, sei also dieses: sie sollten ihm Land und Leute, die ja ihm zu eigen gehörten, offen stehen lassen und die Sache Gott befehlen; jeder einzelne solle alsdann für sich selbst stehen und seinen Glauben erhalten mit Darstreckung seines Leibes und Lebens und nicht die Fürsten mit in die Gefahr ziehen oder mit Schutzsuchen beschweren, sondern den Kaiser mit den Seinen schaffen lassen, wie er wolle, solange er Kaiser sei. Nur dazu dürften sich die Fürsten nicht vom Kaiser zwingen lassen, selbst ihre Untertanen um des Evangeliums willen mit anzugreifen, gefangen zu nehmen, zu töten und zu verjagen; mithelfen zu solcher Missetat dürften sie nicht. Mit dem quietistischen Gottvertrauen, das Luther schon vorher bekundet hat, schließt er: „Indeß wo wir uns also schicken und Gott die Sache also befehlen, mit ganzem Vertrauen beten und um seinetwillen uns in solche Fahr wagen: so ist er treu und wird uns nicht lassen, wird auch wohl Mittel finden, uns zu helfen und sein Wort zu erhalten, wie er von Anfang der Christenheit und sonderlich zur Zeit Christi und der Apostel gethan hat."

---

1) de Wette III, 560ff., Enders VII, 239ff.

Dieses Gutachten Luthers vom 6. März 1530 gehört mit seiner Rede auf dem Wormser Reichstag vom 18. April 1521, seinem Brief an Kurfürst Friedrich vom 5. März 1522 und seinen Bauernkriegschriften zu den reinsten Äußerungen der echten Natur des Reformators, zu seinen gewaltigsten Glaubenszeugnissen in sturm- und drangsalvoller Zeit. In der Frage speziell, um die es sich in unserem Zusammenhang handelt, ob man der Gewalt des Kaisers gewaltsam Widerstand entgegensetzen dürfe, hat Luther ja freilich bald seine Meinung unter dem Druck der Verhältnisse und unter der Einwirkung der Politiker und Juristen, der er sich je länger desto weniger verschließen konnte, modifiziert[1]). Untreu geworden ist er seinen Prinzipien damit nicht. Immerhin bringt unser Gutachten Luthers Meinung nach jener Richtung hin zum letzten Male in ihrer ganzen Klarheit, sein Gottvertrauen in seiner ganzen Reinheit, majestätischen Ruhe und Festigkeit zum Ausdruck. Es gehört zu den klassischen Stellen in Luthers Schriften und verdient die Aufmerksamkeit der Lutherbiographen und Reformationshistoriker in weit höherem Grade als bisher. Daß man sich bisher nur verhältnismäßig wenig mit dem interessanten Schriftstück beschäftigt hat, ist wohl zum Teil darin begründet, daß ein gewisses Dunkel darüber ausgebreitet liegt. Dieses wenigstens etwas zu lichten, ist der Zweck dieser Zeilen.

Luthers Originalmanuskript ist verschollen. Zwar behauptet die Wiener Hofbibliothek, es in ihrer Autographensammlung zu besitzen. Aber das vier Folioblätter umfassende, kein Datum und keine Unterschrift tragende Schriftstück ist ganz gewiß nicht von Luthers Hand[2]). Höchstwahrscheinlich handelt es sich vielmehr nur um eine Abschrift des von Cochläus besorgten Drucks, denn die — übrigens von derselben Hand wie der nachfolgende Text herstammende — Aufschrift lautet hier wie dort: „Ein Radschlagk Martin Lutterß, ob sich der Churfürst vonn Sachsenn vmbs Euangelionß wyllen auch widder den Keiser mitt krieg einlassen sol.“ Ferner hat P. J. Bruns, Beiträge zur kritischen Be-

1) Vgl. Köstlin-Kawerau II, 248ff.

2) Freundliche Mitteilung von Herrn Hofrat D. Loesche in Wien.

arbeitung unbenutzter alter Handschriften, Drucke und Urkunden II (Braunschweig 1802), S. 155 ff. unser Gutachten nach dem damals in Helmstedt aufbewahrten Original veröffentlicht. Es müßte demnach jetzt in Wolfenbüttel sein. Dort ist es jedoch jetzt nicht zu finden. Es existiert endlich eine Abschrift von Seidemanns Hand und aus dessen letzten Lebensjahren stammend, gegenwärtig im Besitze des Herrn Oberkonsistorialrats D. Kawerau in Berlin und von diesem mir gütigst zur Einsicht überlassen. Sie ist überschrieben: Ein Brief Luthers, Original. Indes, wie schwer es einem auch fällt, Seidemann zuzutrauen, daß er eine Abschrift mit Luthers Originalmanuskript verwechselt habe, so muß man dies doch wohl annehmen. Das von Seidemann mit aller Akribie, Zeilentrennung, Beibehaltung der Abbreviaturen usw. kopierte Schriftstück zeigt unlutherische Orthographie und Sprachformen, ja eine Stelle, die auch anderen Abschreibern zu schaffen gemacht hat, scheint Seidemanns Gewährsmann, weil er sie nicht recht lesen konnte oder nicht verstand, einfach verstümmelt zu haben [1]). Zudem müßte doch das Original, wenn es wirklich Seidemann vorgelegen

---

1) Veit Dietrichs Abschrift bei Berbig (s. u.) S. 91: „Darumb diese Recht sprüche vim vi repellere licet, man muge gewalt mit gewallt steuren, helffen hie nichts, ja sie tügen auch nit gegen gleiche, on wo es nottwehr odder schutz fodbert der andern oder underthanen.“

Seidemanns Abschrift:
„Darvmb diese recht spruche, vim / vi r'pelle' licz Man moge gewalt mit gewalt / steueren, helffē nichts hie den sie geltē wid' / die oberkeit nicht Ja sie tugent nichs.“

Einen Moment könnte man aus dieser Parallelisierung schließen, daß Seidemanns Text der bessere, der originale sei und Dietrichs Abschrift eine Erweiterung zeige. Sieht man aber genauer zu, so ergibt sich mit aller Klarheit, daß bei Dietrich die bessere Lesart, bei Seidemann Textverstümmelung vorliegt. Nur bei Dietrich korrespondieren die beiden Stücke: „sie gellten widder die Oberkeyt nichts“ — „sie tügen auch nicht gegen gleiche“ [= Gleichgestellte, Mitfürsten]. Und die Fortführung des Gedankens: „So sind ia aller fürsten vnterthane auch deß keysers vnterthan, ia mehr denn der fursten, und schickt sich nicht, das yemandt mit gewallt wollt des keysers vnterthan widder den keyser yhren herrn schutzen“, paßt auch nur, wenn das Thema: „die Untertanen schützen“ schon angeschlagen ist.

haben sollte, noch aufzufinden sein. Aber alle Nachforschungen, speziell in Dresden (Hauptstaatsarchiv und Königliche Bibliothek), Weimar, Nürnberg und Wolfenbüttel (s. o.) waren vergeblich.

Man könnte nun vermuten: ein Luthersches Originalmanuskript zu unserem Gutachten hat es überhaupt nie gegeben, sondern vielleicht hat es Luther gleich einem Schreiber diktiert und etwa nur durch seine Unterschrift beglaubigt. In der Tat hat sich eine solche Niederschrift, die einen zunächst auf diesen Gedanken bringen könnte, erhalten. Sie ist im Besitz des Herrn Verlagsbuchhändlers Rudolf Haupt in Leipzig (Katalog 2: Das Zeitalter der Reformation, 1904, S. 95, Nr. 848) und wurde mir von ihm freundlichst zur Verfügung gestellt. Die Handschrift besteht aus 16 Quartblättern, deren jedes den Stempel: „Bibliothek der Carlsburg" aufweist. Der Text stimmt fast durchaus mit den besten Abschriften überein. Eine Überschrift fehlt, unter dem Datum: „vj Martij 1530" steht in Schriftzügen, die denen des Reformators ähneln: „Martinus Luther". Es handelt sich jedoch nur um eine (beabsichtigte oder unbeabsichtigte) Nachbildung von Luthers Unterschrift.

Wir werden uns somit wohl in den Verlust des Lutherschen Originalmanuskriptes zu unserem Gutachten schicken müssen. Die letzten Spuren weisen nach Nürnberg und Augsburg. Nach Nürnberg weist uns ein Brief Melanchthons an seinen (seit 1526 dort weilenden) Camerarius [1]). Zum Verständnis der Briefstelle ist vorauszuschicken, daß Melanchthon ein mit dem Lutherschen Gut-

---

1) CR II, Nr. 667. Das Gerücht de Lutheri interitu war wohl dadurch entstanden, daß Luther während des ganzen Februars und der ersten zwei Drittel des März 1530 sich des Predigens enthielt (Köstlin-Kawerau II, 152 f., Weimarer Lutherausgabe 32, S. XVII f. XIX ff. XXVII). Wenn Melanchthon in Nr. 664 an Myconius schreibt: „Lutherus Dei gratia recte valet, ac spero eum non omnino relicturum concionandi ministerium, tametsi nunc rarius concionatur", so sehen wir uns in das letzte Drittel des März gewiesen, da Luther am 20. März nach siebenwöchiger Pause zum ersten Male wieder auf die Kanzel stieg. Daß dieser Brief an Myconius in den März, nicht in den Februar, wie Bretschneider will, fällt, zeigt auch die Erwähnung des Gerüchts von Melanchthons Tod; vgl. in Nr. 667: „De me similis rumor Argentinae sparsus est."

achten wesentlich übereinstimmendes, aber nicht so einfältig-religiös, sondern mehr dialektisch gehaltenes Sondergutachten für den Kurfürsten aufgesetzt hatte [1]). In jenem Briefe an Camerarius schreibt er nun: „Hieronymo Baumgartnero dicas Spenglero missam esse nostram sententiam *περὶ τοῦ μὴ ἀντιπολεμεῖν τῷ αὐτοκράτορι, καὶ οὕτως ἡμετέρῳ ἄρχοντι ἀπεκρινάμεθα.* Non licuit ea de re mittere *τὸ Λουθήρου σύγγραμμα.* Sed cum istuc venerimus, ostendam. Si enim procedent Comitia, iter istuc habebimus. De aliis rebus igitur omnibus coram." Danach war also Melanchthons Sondergutachten an Spengler, der ja in jener Frage mit den Wittenberger Reformatoren ganz übereinstimmte und überhaupt ihr Vertrauter war, geschickt worden, Luthers Originalmanuskript hatte man jedoch nicht beilegen zu dürfen geglaubt; Melanchthon vertröstet aber die Freunde in Nürnberg auf sein Kommen dahin auf der Durchreise zum Augsburger Reichstag [2]); da will er es vorzeigen.

Wahrscheinlich hat Melanchthon „*τὸ Λουθήρου σύγγραμμα*" weiter auch mit auf den Augsburger Reichstag genommen [3]). Dort kam das Gutachten — im Original oder in einer Abschrift — Cochläus zu Gesicht [4]). Dieser hat es zum ersten

1) CR II, Nr. 666.

2) Kurfürst Johann traf mit Gefolge am 27. April in Nürnberg ein (Schornbaum a. a. O. S. 25).

3) Vielleicht befand es sich auch unter den vom Kurfürsten mitgenommenen Aktenstücken; vgl. zuletzt Brieger, Die Torgauer Artikel (Kirchengeschichtliche Studien, Hermann Reuter gewidmet [Leipzig 1890], S. 266ff.), S. 272.

4) Cochläus traf im ersten Drittel des Mai 1530 im Gefolge Herzog Georgs in Augsburg ein; vgl. zuletzt W. A. 30, 2, S. 218. — In der Vermahnung an Brück (s. u.) Bl. D i[a] des Sammelbandes schreibt Cochläus, daß er „in kurtz uerschynen tagen" einen Ratschlag gesehen habe, „welchen D. Mar. Luther mit hülff vnd rath D. Jo. Pomer vnd M. Phil. Melanchthon soll dem Churfürsten von Sachsen gemacht haben". Zu beachten ist, daß hier ebenso wie in dem Text des Ratschlags ein paar Seiten vorher (Bl. C ij[a]: „Hab ich mich mit meinen lieben herrn vnd freunden D. Jo. Pomer vnd M. Philips Melanchthon befraget") Jonas' Name fehlt. Einen Anhalt zur genaueren Bestimmung des Termins, an dem Cochläus das Luthersche Gutachten zu Gesicht bekam, gibt die Notiz: „in kurtz uer-

Male drucken lassen. Er nahm es in einen Sammelband auf, der im Januar 1531 bei Wolfgang Stöckel in Dresden gedruckt wurde [1]). Das Vorwort an den Abt des Chemnitzer Benediktinerklosters Hilarius von Reburg [2]), das Cochläus vorangestellt hat, ist datiert: „Dreßden am 12. tag Januarij im 1531. jar." Wir lesen zuerst: „xij Artickeln, gezogen aus dem Kaiserlichen Abschied, ßo zu Augspurg dem Churfürsten von Sachssen vnd seinen Mituorwanten gegeben ist. 22. Septembris", dann: „Lij. Artickeln, gezogen aus dem gemeynen vnd letzten Abschied adder Receßß des nechsten zu Augspurg gehalten Reichstags 18. [lies: 13.!] Oktobris" [3]). Nun folgt Luthers Ratschlag. Daran schließt sich eine „Vermanung zu frid vnd einikeit durch D. Johan Cocleum an den Achbarn vnd hochgelarten Herrn Doctorn Gregorium Brück" und — nach einem kurzen Vorwort des Cochläus an „Michel Wassermaister, Hoffmeister zu Leubnitz" — eine Kritik des Lutherschen Ratschlags von dem Abt von Altzelle Paul Bachmann [4]), dem Cochläus ebenso wie dem Chemnitzer Abt den Ratschlag zur Begutachtung zugeschickt hatte, dann stoßen wir — wieder nach einem kurzen Vorwort des Cochläus an den christlichen Leser — auf ein Stück aus einem Briefe Melanchthons

---

schynen tagen" leider nicht. Am 21. Oktober verließ Cochläus mit seinem Herzog den Reichstag (Spahn, Johannes Cochläus [Berlin 1898], S. 163).

1) Titel bei Enders VII, 239, Spahn S. 353, Nr. 77, Neues Archiv f. Sächs. Gesch. XXVI (1905), S. 37. Zu den an der letzten Stelle genannten Exemplaren kommt noch eins auf der Frankfurter Stadtbibliothek.

2) Vgl. über diesen Ermisch im Archiv f. Sächs. Gesch., N. F., V (1879), S. 239 ff.

3) Offiziell erfolgte die Bekanntgabe des Augsburger Reichstagsabschieds für das Herzogtum Sachsen durch den gleichfalls bei Wolfgang Stöckel in Dresden erschienenen Druck: „Auszüg Des / Abschieds nechstgehaltenen / Reichstags zu Augspurg. / M.D.xxx /" (Darunter eine kleine Leiste, vier Engel mit dem herzoglich sächsischen Wappen darstellend, die am Schlusse wiederholt ist.) 20 ff. 4°. 19^{b} und 20 weiß. 19^{a} unten: „Gedrugkt zu Dreßden durch Wolff= / gang Stöckel. 1531./" Dieser Druck wurde mit einem Mandat Herzog Georgs vom 11. Mai 1531 versandt (F. R. Albert, Der Briefwechsel Heinrichs von Einsiedel [Leipzig 1908], S. 45. 107 ff.).

4) Vgl. die Inhaltsangaben bei Enders VII, 242 ff.

an Johann Silberborner wohl aus dem Oktober 1530 [1]) in deutscher Übersetzung. Den Beschluß macht: „Summarium der kaiserlichen Antwort auff der funff Fürsten vnd Sechs Stethen bekentnüs zu Augspurg auff nechstgehaltem Reickstag" [2]).

Aber nicht erst in Augsburg, sondern auch schon in Nürnberg scheint Luthers Manuskript abgeschrieben worden zu sein. Denn nur so erklärt es sich wohl, daß sich eine Abschrift von Veit Dietrichs Hand in dem jüngst von Berbig ausgeschöpften Kodex Solg. Mss. 38 4° der Stadtbibliothek zu Nürnberg findet [3]). Der Band enthält eine Sammlung von Briefen und Konzepten Luthers, Melanchthons u. a., meist auf den Augsburger Reichstag bezüglich, die Dietrich in den Jahren 1530 und 1531 teils als Luthers Amanuensis auf der Veste Coburg und in Wittenberg, teils dazwischen in seiner Vaterstadt Nürnberg [4]) zusammengetragen und zum großen Teil selbst abgeschrieben hat [5]). Auf Dietrichs Abschrift geht die Georg Rörers in Cod. Bos. q. 25ᵃ, fol. 296ᵃ bis 299ᵇ der Universitätsbibliothek zu Jena [6]) zurück. Da das Original, als es Bruns vorlag, „schadhaft geworden" war, sind die dort fehlenden Buchstaben und Wörter nach Dietrichs Abschrift zu ergänzen. —

Unser Gutachten hat nun noch eine interessante Nachgeschichte gehabt. Zu Anfang des Schmalkaldischen Krieges wurden näm-

---

1) CR II, Nr. 934. Am 12. November schickte Melanchthon den Druck an Dietrich in Nürnberg (CR II, 438). — Über Silberborner vgl. Enders IV, 322.

2) Aus Cyprian abgedruckt CR XXVII, 239—244. Vgl. auch Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses (Leipzig 1891), S. xcix.

3) Berbig hat Dietrichs Abschrift, leider nicht fehlerlos, veröffentlicht: Spalatiniana (Leipzig 1908), S. 90 ff. S. 90 Z. 15 lies: Diffidation, Z. 24 wol statt vyl, S. 91 Z. 3 thet, Z. 4 sehen, Z. 7 solten, Z. 13 1 Pet. 2, Z. 29 widderschlegt, S. 92 Z. 3, 5, 15 denn, S. 93 Z. 4 vorteidigung, Z. 12 wil, Z. 22 selbs, Z. 26 hetten, Z. 33 gernn.

4) Vgl. Enders VIII, 274⁶. 317¹. 322². 323 Z. 55. 326 Z. 17. 361⁵. 382 Z. 26.

5) Vgl. die leider recht nachlässige Inhaltsübersicht bei Berbig, Der Veit Dietrich-Kodex Solgeri 38 zu Nürnberg (Leipzig 1907), S. 5 ff., bes. S. 11.

6) Vgl. Albrecht in dieser Zeitschrift (1907) S. 588.

lich von Anhängern des Kaisers und des Herzogs Moritz mehrere Neudrucke veranstaltet, die den Schmalkalder Verbündeten und ihren Parteigängern zu Gemüte führen sollten, daß sie sich mit ihrer Auflehnung wider den Kaiser in schroffen Gegensatz zu einer klaren Meinungsäußerung ihres Luther stellten, die dieser „etwan an einen Fürsten geschrieben“ [1]). Aber auch lutherische Laien, die ein zartes Gewissen und ein eigenes Urteil hatten, erinnerten sich damals unseres Gutachtens und glaubten sich unter dem Drucke dieser und anderer früherer Äußerungen Luthers auf den einst von diesem behaupteten Standpunkt des leidenden Gehorsams zurückziehen zu müssen. So lehrte 1547 der von Freiberg nach Zwickau übergesiedelte Kartenmacher (= Illuminist) Matthäus Lother unter Berufung auf die Bibel und Luthersche Schriften, es sei nicht recht, „das man sol Gott und sein Wort mit Gewalt und dem Schwert verteidigen“, und wurde deshalb von den ganz auf der Seite des gefangenen Kurfürsten Johann Friedrich stehenden und unaufhörlich gegen den Kaiser und Herzog Moritz hetzenden Zwickauer Geistlichen, dem Superintendenten Leonhard Bayer und dem Prediger Christoph Ering, als Winkelprediger, Schwärmer und Wiedertäufer verdächtigt und mit Vertreibung aus der Stadt

1) Zu den von Enders VII, 239f. unter Nr. 2—5 angeführten Neudrucken kommt noch der in folgender Flugschrift enthaltene: „Ein New Lied von der Welt-/lichen Oberkeit. / Item / Ein Rathschlag Doctoris / Martini Lutheri, / Ob dem Kaiser, so er jemands mit gewalt, / des Euangelij halben, vberziehen wol- / te, mit rechte widerstandt ge- / schehen möge, / Etwan an Churfürsten Johansen / seliger (vngefehrlich jm 1531. / Jar) geschrieben. / (Blättchen) 8 ff. 4°. 1ᵇ und 8 weiß. Die Flugschrift trägt kein Impressum, ist aber sicher in Dresden gedruckt. Sie ist nach dem Exemplar der Zwickauer Ratsschulbibliothek (XII, VI, 12) beschrieben bei Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied I (1864), S. 424 unter Nr. LXXXI [ein zweites Exemplar befindet sich in Berlin, Königl. Bibl. Ye 3411] und enthält außer dem Ratschlag die bei Wackernagel III (1870), S. 1000—1003 unter Nr. 1178 und S. 1003 unter Nr. 1179 abgedruckten Lieder; die Anfangsbuchstaben bzw. -wörter der Strophen ergeben: CAROLUS der Funffte, Römischer Kayser, Zu allen zeitten Mehrer des Reichs — und: MORITZ HERTZOG ZU SACHSEN. Vgl. auch R. v. Liliencron, Die historischen Volkslieder der Deutschen vom 13. bis 16. Jahrhundert IV (1869), S. 345—347, Nr. 532 und S. 350, Nr. 534.

bedroht [1]). Und schon vorher hatte der Luther, Melanchthon und Spalatin eng befreundete Schloßherr von Gnandstein bei Kohren, Heinrich von Einsiedel, der mit einem besonders ängstlichen Gewissen ausgestattet war, unser Gutachten aus dem Staube der Vergessenheit hervorgezogen und mit der Anfrage an Melanchthon geschickt, wie man in der gegenwärtigen Lage sich zu dieser Meinungsäußerung Luthers stellen solle. Melanchthon schickte die ihm zugesandte Kopie, mit Randglossen versehen, die zeigen sollten, „in welchen Punkten hernach weiter disputiret worden", d. h. in welchen Punkten jene Meinungsäußerung Luthers durch die nachfolgenden juristisch-theologischen Verhandlungen korrigiert und überholt worden sei, zurück und fügte einen vom 8. Juli (1546) datierten Brief hinzu, in dem er die in jenen Randglossen angedeuteten Gedanken weiter ausführte [2]). Ein paar Tage darauf, am 10. Juli, schrieb Melanchthon sein Vorwort zu einer Neuausgabe von Luthers „Warnung an seine lieben Deutschen" [3]) nieder; es berührt sich inhaltlich innig mit dem Briefe an Heinrich von Einsiedel, und es ist nicht unmöglich, daß dessen Interpellation Melanchthon erst zu dieser Neuausgabe veranlaßt hat. Als dann unser Gutachten in jenen Neudrucken weitere Verbreitung fand, erhoben Melanchthon und Bugenhagen öffentlichen Protest in ihrer Schrift: „Erklärung D. Martini Lutheri von der

---

1) Vgl. P. Wappler, Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit (Leipzig 1908), S. 133ff.

2) Das Schriftstück wird jetzt noch im Gnandsteiner Schloßarchiv aufbewahrt. Vgl. Albert, Der Briefwechsel Heinrichs von Einsiedel, S. 43f. 100. 110ff. Der jetzige Schloßherr von Gnandstein, Herr Oberleutnant Hanns von Einsiedel, gestattete mir, das Schriftstück einzusehen. Ich habe mich nicht überzeugen können, daß die Randbemerkung: „Das Absetzen fellet dahin, weil sie nicht einig sein" von Luther herstammen sollte, wie Albert S. 43 und 110f. will. Wann sollte auch Luther diese Bemerkung hinzugefügt haben? — Daß der Melanchthonbrief CR II, Nr. 1066 nicht ins Jahr 1532, sondern eben 1546 gehört, hat Albert S. 43f. nachgewiesen.

3) CR VI, Nr. 3508. — Schon am 16. Juli schickte Bugenhagen ein Exemplar an König Christian III. von Dänemark (Vogt, Dr. Joh. Bugenhagens Briefwechsel [Stettin 1888], S. 566 und dazu Baltische Studien XL [1890], S. 14).

Frage, die Notwehr belangend ..." [1]). Melanchthon zog in seinem Vorwort [2]) die Echtheit unseres Gutachtens nicht in Zweifel, meinte nur, es sei in dem ihm vorliegenden Leipziger Neudruck „nicht ohne fremde Zusätze blieben"; u. a. sei der Name Bugenhagens, der zur Zeit der Abfassung des Gutachtens gar nicht in Wittenberg, sondern in Lübeck gewesen sei, nachträglich eingefügt worden [3]). Rätselhaft ist und bleibt es, daß Bugenhagen in seinem nun folgenden Vorwort vom 20. Januar 1547 Luthers Gutachten einfach für eine heimtückische Fälschung erklären konnte [4]).

---

1) Geisenhof, Bibliotheca Bugenhagiana (Leipzig 1908), S. 419f. beschreibt unter Nr. 375 und 376 zwei Ausgaben.

2) CR VI, Nr. 3704.

3) Dies hat Melanchthon aus Bugenhagens Vorwort entnommen. Dieser traf übrigens erst am 28. Oktober 1530 in Lübeck ein, konnte also am 6. März noch recht wohl in Wittenberg mit Luther, Melanchthon und Jonas ratschlagen.

4) Vgl. den Auszug aus seinem Vorwort bei Enders VII, 245ff. — Die Äußerung, die Luther nach Bugenhagen, der sich wiederum auf Kaspar Cruciger beruft, „zu Leipzig 1545" über seinen Ratschlag getan haben soll, könnte bei Luthers Anwesenheit in Leipzig Ende Juli 1545 im Hause des reichen Kaufmanns Heinrich Scherl gefallen sein (Köstlin-Kawerau, Martin Luther II, 606, E. Kroker, Beiträge zur Gesch. der Stadt Leipzig im Reformationszeitalter, Neujahrsblätter der Bibliothek und des Archivs der Stadt Leipzig IV [Leipzig 1908], S. 85). Vielleicht hat Luther unseren Ratschlag ähnlich wie den bekannten vom 10. Dezember 1539 an Landgraf Philipp von Hessen als geheimzuhaltenden Beichtrat aufgefaßt (Brieger, Preußische Jahrbücher 135 [1909], S. 48).

Rezensionen.

1.

Dr. **P. Schwarzkopff, Beweis für das Dasein Gottes**, 1901 (bei E. Müller, Halle a. S. und Bremen). ℳ 2.

—, **Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben**, 1903 (bei E. Müller, Halle a. S. und Bremen). ℳ 2.

—, **Gott in uns und Gott außer uns**, 1905 (bei E. Müller, Halle a. S. und Bremen). ℳ 1.

—, **Gibt es einen Gott?** 1908 (C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München). ℳ 1.

Im Gegensatz zu der skeptischen Stimmung gegenüber jedem theoretischen Gottesbeweis, die heutzutage fast allen theologischen Richtungen gemeinsam ist, sucht Schwarzkopff in einer ganzen Reihe von Broschüren die Möglichkeit und Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Gottesbeweises darzutun, der sich an den bisherigen kosmologischen Beweis anschließt und diesen durch den teleologischen, moralischen und christologischen Beweis ergänzt. Kant hat bewiesen, daß es für uns Menschen nur innerhalb der Grenzen unserer Erfahrung ein Wissen gibt, daß sich also der überweltliche Gott als Urheber der Welt nicht unmittelbar erschließen läßt. Dies schließt aber eine Gotteserkenntnis in dem Falle nicht aus, wenn es wahr ist, was der Pantheismus behauptet, daß Gott zugleich innerweltlich ist. Dies führt zu einer entsprechenden Verinnerlichung des Kausalitätsbegriffs, von dem Kant bei der Kritik des kosmologischen Gottesbeweises ausgeht. Daß Kant dem Ding an sich nicht nur die räumlichen und zeitlichen Attribute, sondern auch die Ursächlichkeit abspricht und damit den abstrakten Pantheismus Schopenhauers, d. h. die Auflösung jedes individuellen Seins im Alleinen, anbahnt, rührt daher, daß er die innere Seite der Ursächlichkeit nicht beachtet, auf die später Lotze hingewiesen hat. In der Erfahrung existiert keine Bewegung als solche. Es gibt nur eine Bewegung und Erscheinung an einem sich Bewegenden

und Erscheinenden. Das Wirkende, das wir also in der Wirkung nicht entbehren können, nennt man, sofern es die Fähigkeit der Wirkung besitzt, Kraft, sofern es dieselbe betätigt, innere Ursache. In der Kraft haben wir also das Ding an sich, das sich in der Erfahrung ursächlich betätigt. Kant hat darin recht, daß wir mit unserem Denken nie dahin kommen können, eine innere Ursache als Ausgangspunkt eines Wirkens zu erkennen. Nun gibt es aber ein subjektives Erleben, in welchem das Subjekt seinen Zustand, ohne Dazwischentreten vermittelten Denkens, unmittelbar ergreift, das Fühlen, in welchem das Subjekt unmittelbar sein eigenes Objekt wird. Hier wird also das Ding an sich als Träger und Ausgangspunkt einer Erscheinung unmittelbar erfahren. Daß jedes Wirken an einem Ding an sich als Träger haftet, bestätigt sich aber auch auf den verschiedenen konkreten Gebieten der Erfahrung. Im inneren „Trieb" des tierischen Lebens wirkt das Ding an sich ebenso wie im Trieb, unter dessen Einfluß sich Schwefel und Quecksilber zu Zinnober verbinden oder ein Magnet die Eisenfeilspäne anzieht. Freilich erfahren wir das Ding an sich in der sogenannten Außenwelt nicht so direkt wie unser eigenes Selbst. Daß die Außenwelt aber nicht ein Produkt meines Ichs ist, daß es also außer meinem Ich noch andere Dinge an sich gibt, kann ich daran sehen, daß ich deutlich bloße Vorstellungen von Wahrnehmungen unterscheiden kann. Bei ersteren haben wir ein Freiheitsgefühl, bei letzteren ein Zwangsgefühl. Letztere bezeugen sich also als Wirkungen einer tatsächlichen Außenwelt, wenn auch der Raum, in dem sie mir entgegentreten, nur die Ordnung meiner Empfindung, also ein subjektives Erzeugnis bleibt. Besteht somit die Welt aus einer Reihe nebeneinanderwirkender Wesen, so führt die Tatsache, daß die Dinge aufeinander wirken, zur Annahme einer Gemeinschaft des Wirkens. Nach dem früher über die Innerlichkeit der Kausalität Ausgeführten ist aber die Bedingung des Aufeinanderwirkens zweier verschiedener Dinge eine Gemeinschaft des inneren Wirkens beider. In zwei wirkenden Dingen muß also immer eine gemeinschaftliche Ursache vorhanden sein. Auf das Weltganze als Gesamtheit des Wirkens angewandt muß es also eine Allursache geben, die man als Trägerin des inneren Lebens auch Weltseele nennen kann. Da sich nun innerhalb der Welt seit Jahrtausenden ein höchstes geistiges Leben zeigt, in welchem sich die Allursache aktuell äußert, so beweist das zusammen mit ihrem aus ihrer Einheit ersichtlichen Selbstbewußtsein das Dasein eines persönlichen Weltgeistes, der einerseits gegenüber der von ihm schlechthin abhängigen Welt transzendent, anderseits als in seinen Wirkungen, also in der Welt fortlebend immanent gedacht werden muß. An diesen kosmologischen Beweis reiht sich der teleologische. Der Schmerz in der Welt, der als Einwand gegen ihre zweckmäßige Einrichtung erscheinen könnte, ist ein wichtiger Kulturfaktor und für eine gesunde Charakterentwicklung unentbehrlich; er erhält als stellvertretendes Leiden sogar

religiösen Wert. Weil das Leben nur ein relatives Gut ist, ist der Tod nur ein relatives Leid und die Bedingung zu einem höheren Leben. Auf der Grundlage des kosmologischen Beweises gewinnt nun auch der moralische Beweis eine tiefere Bedeutung. Wer sonst sollte Grund und Urheber des tiefsten inneren Wesens der Menschen als Persönlichkeiten sein, wenn nicht der persönliche Gott! Als erhabenstes und lieblichstes Erzeugnis dieses Weltgeistes erscheint dann die Liebe in dem Leben Christi. In Christi Bewußtsein spiegelt sich die Gemeinschaft Gottes in höchster und eigenartigster Innigkeit wieder. So gipfelt die Untersuchung im christologischen Gottesbeweis, der allerdings nur für den gilt, der an der Liebe Christi teilhat.

Zu dieser Erneuerung bzw. Revision der alten Gottesbeweise fühlt sich Schwarzkopff nicht etwa nur durch das theoretische Bedürfnis nach einem Abschluß der Weltanschauung veranlaßt, sondern hauptsächlich durch ein religiöses Motiv. So wertvoll die inneren Erfahrungen der Herzensreligion sind, wie sie uns in der Gottinnigkeit Jesu und des Urchristentums, sowie in den Erlebnissen der altkirchlichen Mystik entgegentritt, wie sie neuerdings unter dem Einfluß des indischen Denkens bei Tolstoi, Emerson und Maeterlinck in moderner Form wieder auftaucht, so bleiben doch alle diese Gotteserlebnisse zunächst rein subjektiv. Auch der praktische Gottesbeweis Kants kommt über diese Subjektivität nicht hinaus. Das Sittengesetz ist im besten Fall doch nur das höchste Gesetz des menschlichen Wesens. Es ist unmöglich, vom subjektiven sittlichen Gefühl zum übermenschlichen Gesetzgeber zu gelangen. Ist alles nur meine Vorstellung, so ist auch Gott bloß meine Vorstellung. Nach Vernichtung der ganzen objektiven Welt bleibt nur das Subjekt übrig. Aber auch der geschichtliche Jesus, der sich hinsichtlich seines Lebens in Gott doch nur graduell, nicht dem Wesen nach von den Frommen anderer Religionen unterscheidet, berechtigt noch nicht zu dem Schluß auf einen übermenschlichen und überweltlichen Gott. Und doch ist auch für die Herzensreligion die Sicherheit dahin, wenn sie nicht einen objektiven Gott hat, wenn der Gott in uns nicht zugleich ein Gott außer uns ist. Einen objektiven Gott gibt es aber nicht ohne objektive Welt. Darum ist es im Interesse der Realität des religiösen Erlebnisses notwendig, „auch von der Außenwelt her wieder den Zugang zu Gott zu finden". „Verzichtet man auf einen objektiven Aufweis Gottes außerhalb des Menschenherzens, dann führt die wissenschaftliche Folgerichtigkeit zum Aufgeben der Objektivität der Gottesvorstellung überhaupt." Dasselbe Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz, das für die Gottesvorstellung maßgebend ist, gilt nun aber auch für die Beziehungen zwischen Einzelleben und Gesamtleben innerhalb der Welt. Auch das Gesamtleben ist einerseits transzendent, über jedem Einzelleben erhaben, anderseits wohnt es aber doch jedem einzelnen ein und schließt das Ganze zu einer

organischen Einheit der Gesamtwirkung zusammen. Das All besteht nicht allein aus meinem Ich, sondern außer mir noch aus vielen anderen Individuen, ja aus einem einheitlichen Gesamtleben, welches ungezählten Einzelleben innewohnt (individualistischer Universalismus). Das Einzelleben entsteht aus dem Gesamtleben durch immer weitergehende Differenzierung (Entwicklungsprinzip H. Spencers). Aber die einzelnen sind nicht als leblose Teile, sondern als relativ selbständige Glieder im Ganzen enthalten.

So wertvoll Schwarzkopffs Broschüren als Zeugnisse eines ernsten persönlichen Gottesglaubens sind, der den Mut hat, auch alle wissenschaftlichen Konsequenzen seiner Überzeugung zu ziehen, so irreführend erscheint uns doch der Anspruch, die Kantische Kritik der Gottesbeweise widerlegt und dem alten kosmologischen Argument eine neue, logisch einwandfreie Form gegeben zu haben. Die Voraussetzung, die das Fundament für die ganze Argumentation Schwarzkopffs bildet, sowohl für seinen Beweis von der Realität der transsubjektiven Wirklichkeit überhaupt, als für seinen Gottesbeweis im besonderen, ist ja die, daß es ein Erleben gibt, welches, zunächst auf dem Gebiet der inneren Erfahrung des menschlichen Subjekts, das Ding an sich unmittelbar als Träger seiner Wirkungen erfaßt, das sogenannte Gefühl. Hier wird also eine geistige Funktion angenommen, die einerseits Erkenntnisse liefert, anderseits aber den Schranken enthoben ist, die die Vernunftkritik unserem Erkennen zieht. Für metaphysische Spekulationen ist eine derartige mysteriöse Geistesfunktion, die zwar die Rechte, aber nicht die Pflichten eines Erkenntnisvermögens hat, allerdings ein sehr bequemes Mittel, um Behauptungen aufzustellen, denen die logische Kontrolle gefährlich werden könnte. Betrachten wir aber diese Funktion etwas näher, so stehen wir vor der Alternative: Entweder es handelt sich dabei wirklich um ein neben dem Erkennen stehendes, von diesem unabhängiges Geistesvermögen, dann kann dieselbe auch keine Erkenntnisse liefern, besonders keine solchen über innere oder äußerliche Ursächlichkeit, sondern nur Lust- und Unlustgefühle, bzw. Werteindrücke zum Ausdruck bringen; oder aber dieses Vermögen liefert Erkenntnisse, speziell Urteile über innere Kausalzusammenhänge, dann gehört es zu unserem Erkenntnisvermögen und unterliegt den Schranken desselben. Gewinnen wir also durch dieses „subjektive Erleben" den Eindruck, das eigene Subjekt unmittelbar als Objekt erfaßt zu haben, so unterliegt dieser Eindruck der Kritik, der ihn Kant in seinen Ausführungen über rationale Psychologie in der transzendentalen Dialektik unterzieht. Der Eindruck, das eigene Ich nicht als bloße Erscheinung, sondern als Ding an sich zu kennen, beruht nach Kant auf einer Verwechslung der möglichen Abstraktion von aller wirklichen Erfahrung mit dem vermeinten Bewußtsein einer abgesondert möglichen Existenz meines Selbst (Krit. d. r. Vern., ed. Vorländer, S. 357).

Auch das Gefühl kann über die Erscheinungswelt des inneren Sinnes nicht hinausführen. Unterliegen aber auch die aus dem Gefühl abgeleiteten Erkenntnisse den Schranken der Erscheinungswelt, so verliert damit nicht nur der aus dem Unterschied zwischen Zwangsgefühlen und Freiheitsgefühlen abgeleitete Beweis für die Realität der Außenwelt seine Stringenz, sondern auch der auf das unmittelbare Erleben basierte Gottesbeweis. Und so gibt es nach wie vor keinen anderen Weg zur Gewißheit über das Dasein Gottes als den schmalen Weg der theoretisch unbeweisbaren, aber auch unwiderlegbaren Glaubensposition.

Halle a. S. **K. Heim.**

Miszellen.

Programm
der
Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem
für das Jahr 1909.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 21. Oktober 1908 ihr Urteil festgestellt über eine in holländischer Sprache verfaßte Antwort auf die Frage:

„Was ergibt sich aus den Schriften des Erasmus über seine theoretische und praktische Stellung zur Religion?“

Die Antwort hat zu große Gebrechen, als daß ihr der Preis zugesprochen werden könnte. Doch wurde beschlossen, dem Verfasser, wenn er seinen Namen bekannt macht, eine Summe von 200 fl. zuzuweisen. Doch kann seine Arbeit nicht unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen werden.

Ausgeschrieben bleiben die folgenden Preisfragen:

Zur Beantwortung vor 1. dem Januar 1910:

1. „Die Gesellschaft verlangt eine Antwort auf die Frage: Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluß haben Luther und

die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf Niederländer geübt und wie ist es zu erklären, daß diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?"

2. „Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?"

Als neue Preisfrage, zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1911, wird ausgeschrieben:

3. Die Gesellschaft verlangt eine Studie über die Religiosität der ländlichen Bevölkerung Frieslands von heute.

Erläuterung: Die Gesellschaft verlangt nicht sowohl eine Beschreibung der Bevölkerung nach ihrer Zugehörigkeit zu den verschiedenen Kirchen und religiösen Richtungen, als vielmehr eine Untersuchung nach der Religiosität der Individuen in den verschiedenen Kreisen, nach möglicherweise vorhandenen Eigentümlichkeiten dieser Religiosität im Vergleich zu derjenigen in andern Gegenden unseres Vaterlandes, sowie eine Erklärung dieser Eigentümlichkeiten aus der Herkunft der Bevölkerung oder aus andern Ursachen.

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 fl. an innerem Wert, die ausgehändigt wird, sobald die gekrönte Arbeit druckfertig vorliegt.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen wird. Alle eingesandten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, unter ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht mit dem Preis gekrönten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit oder ohne Angabe des Namens der Verfasser, doch im ersteren

Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. Teyler van der Hulst, te Haarlem."

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Zur religions- und kulturgeschichtlichen Stellung des Buches Koheleth.

Von

D. Paul Kleinert (Berlin).

Mit sehr eigenartigem Eindruck hebt sich das Buch Koheleth von dem übrigen Schrifttum des Alten Testamentes ab. Erstorben ist der feurige Drang, mit dem die religiösen, die sittlichen, die nationalen Impulse der Prophetie auf das Volk einstürmten, um es aus niedrigem Treiben auf die Höhe seines Berufs zu heben; geschwunden auch die stählerne Kraft, mit der sie über stürzenden Trümmern die Gewißheit einer lichten Zukunft festhielt und zu lebendigen Gestalten formte. Während die Propheten immer etwas Neues anzukündigen haben, steht ihnen unser Buch mit den eisigen Losungen gegenüber: „Es gibt nichts Neues unter der Sonne", — „wer will dem Menschen sagen, was nach ihm kommt [1])?" Von Israel, dem Volk und Reich, hören wir nur, wie aus verklungener Erinnerung; von seinen Hoffnungen und Verheißungen gar nichts. Kaum daß ein paar kurze Andeutungen bezeugen, daß es noch als Kultusgemeinde besteht [2]). Wiederum ist noch nichts zu spüren von dem neuen

---

1) 1, 9 vgl. 4, 7. — 6, 12; 3, 22; 8, 7; 10, 14.

2) 4, 17; 5, 5; 9, 2.

Hauch der Begeisterung für das Gesetz der Väter und die Heiligtümer des Volks, die unter der Asche aufglühend mit den Makkabäerkämpfen zu mächtiger Flamme hervorbrach; nichts auch von dem nationalen und religiösen Fanatismus, der als der trübe Bodensatz dieser Begeisterung die Schlußkapitel von Büchern, wie Esther und 3 Makk. füllt, noch von dem Stolz, mit dem weiterhin das unter die Nationen verstreute Volk sich für Druck und Haß schadlos hielt [1]. Mit dem müden Wort: „Nichtigkeit der Nichtigkeiten, es ist alles ganz und gar nichtig" beginnt das Buch, und es bleibt der Refrain, zu dem die Rede auf den verschiedensten Wegen immer wieder zurückkehrt, der sie auch abschließt [2]. Auf mannigfache Weise hat man die Eigenart des Buches in einem bezeichnenden Wort zusammenzufassen versucht: „Hoheslied der Skepsis", „Brevier der Blasiertheit", „Kompendium des Pessimismus", „Weltschmerz in der Bibel", „Buch der Resignation", „Trostbuch", „Hoheslied der Gottesfurcht". Schon die Widerspruchsfülle der Wendungen zeigt, daß jede bestenfalls nur eine Seite der Sache treffen kann. Dem Stimmungseindruck des Ganzen möchte vielleicht die Bezeichnung einer Elegie vom Tode am nächsten kommen. Wenn sich die innere Bewegung des Alten Testaments um das Problem dreht: Nicht Tod, sondern Leben — hier erscheint es umgekehrt. „Ich pries die Gestorbenen vor denen, die noch am Leben sind", sagt Koheleth; „besser der Tag des Todes, als der Geburtstag; besser ins Trauerhaus gehen als ins Haus frohen Gelages: denn dort ist das Ende aller Menschen, und der Lebende nimmt sich's zu Herzen [3]." Nachdem die Gestalt des Todes schon 1, 4ª und Vers 11 still an die Pforte getreten, bleibt sie dort kühl und unerbittlich stehen, und

1) „Ganz Israel besteht aus Königssöhnen", heißt es im Talmud, Traktat Schabbath 14, 4.

2) Koh. 1, 2. 14; 2, 11. 15. 17. 19. 21. 23. 26; 3, 19; 4, 4. 7. 8. 16; 5, 9; 6, 2. 9. 11; 7, 6; 8, 10. 14; 11, 8. 10; 12, 8. — Die uns durch Luther geläufige Übersetzung „Alles ist eitel" ist klangvoller als die obige; aber für unseren heutigen Sprachgebrauch gibt sie doch mehr die vanitas der Vulgata, als das hèbel des hebräischen Textes wieder.

3) 4, 2; 7, 1 f.; 2, 17; 6, 3 f.

Kapitel für Kapitel richtet den Blick nach ihr hin. Und auch wo der Verfasser frohere Töne anschlägt, klingt immer der triste Unterton mit: „Lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot [1])."

Auch für die Form des Buches ist die Grundstimmung nicht ohne Bedeutung. In Rhythmus und Ausdruck gibt sich die Begabung des Verfassers für elegische Dichtung namentlich in den beiden größeren, künstlerisch komponierten Stücken zu erkennen, die an Anfang und Schluß des Buches gestellt den Gesamteindruck wesentlich bestimmen: der große Induktionsbeweis für die Nichtigkeit alles irdischen Geschehens und menschlichen Strebens (Kap. 1 und 2) und die Bildrede vom Tode (Kap. 11, 9—12, 8), die nach dem Hinweis auf die Beschwerden des Alters, wo „Sonne und Tageslicht, Mond und Sterne dunkel werden, und nach dem Regen immer wieder Wolken kommen", sich dem Ende selbst zuwendet, wo „das silberne Seil zerreißt und das goldene Ölgefäß ausläuft und der Eimer am Quell zerlechzt und das Schöpfrad am Brunnen zertrümmert in den Brunnenschacht sinkt" und „der Mensch hingeht in sein ewiges Haus, und durch die Straßen ziehen die Klagenden". Immerhin behält die herkömmliche Rubrizierung des Buches ihr gutes Recht, wenn sie im Hinblick auf das Ganze es nicht der lyrischen, sondern der Weisheitsliteratur des Alten Testamentes zuweist. Zwischen jenen lyrischen Randstücken bewegt sich der Verlauf durchgängig in der sentenziösen und aphoristischen Form des Weisheitsspruches. Sie zeigt gegenüber der älteren Weise des Spruchbuchs (Sprüche, Kap. 10 ff.) mancherlei Fortbildungen, die sie dem Formcharakter der griechischen Diatribe annähern [2]). Wie diese liebt sie Stichworte, kurze Wendungen und Pointen, um die sich die Rede bewegt, so daß nicht bloße Spruchhäufungen [3]), sondern größere Gedankengruppen

---

1) Vgl. z. B. 9, 7—10; 11, 8—10.

2) Vgl. Heinrici, Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften (1908), S. 12. Die meisten und wesentlichsten Züge der dort gegebenen Charakteristik der Diatribe treffen auch auf unser Buch zu.

3) Einfache Zusammenhäufung von auf sich selbst stehenden Bildsprüchen

entstehen. Bisweilen tragen diese das Gepräge jener eigenartigen Weise der Pelugga, bei der statt der geradlinigen Fortführung des Gedankens Spruch und Gegenrede aufeinanderstößt, und das mittlere Resultat entweder hinzugefügt oder auch dem Leser zu ziehen überlassen wird [1]). Kleine Geschichtchen werden eingeflochten, um von ihnen Lehre abzuziehen [2]). Aber Grundform bleibt doch die althebräische Gnomik. Ihre Eigenart tritt auch bei größeren Gedankenkomplexen besonders dann entgegen, wenn die eigene Freude des Orientalen an der Rätselrede (chîda) die Meinung des Verfassers durch Aufreihung einer Spruchkette zugleich verhüllt und enthüllt. Kap. 8, 2 ff. soll der gute Rat gegeben werden, durch brutales Verhalten des Fürsten, dem man dient, sich nicht zu hastigen Entschlüssen und der Teilnahme an Abfall und Komplotten drängen zu lassen, sondern in Ruhe das göttliche Gericht abzuwarten, das die Abwirtschaftung des üblen Mannes besorgen wird. Koheleth drückt das so aus: „Was der König sagt, das beachte und zwar wie einen Gotteseid. Wende dich nicht in Übereilung von ihm ab und laß dich nicht auf schlechte Dinge ein, wenn er alles tut, was ihn gelüstet. Denn des Königs Wort ist souverän, und wer mag ihm sagen: Was tust du? Wer das Gesetz hält, kümmert sich nicht um schlechte Dinge, sondern auf Zeit und Gericht achtet ein weiser Sinn. Denn für jegliches

---

ist bei Koheleth selten (z. B. 11, 3—5; 10, 8—11); und auch wo sie begegnet, läßt sich der Faden erkennen, an dem sie aufgereiht sind.

1) Vgl. z. B. 4, 4—6: „Ich sah, wie alle Mühsal und Tüchtigkeit der Leistung dem Menschen Eifersucht von seinem Nächsten schafft; so ist auch das eitel." „(Aber) ein Narr ist's, der seine Hände zusammenschlägt und vom eignen Fleische zehrt." „(Aber) besser eine Hand voll Ruhe, als beide Fäuste voll Mühsal und windiger Streberei." Wie derartige Stellen schon der ältesten kirchlichen Exegese (Gregorii Thaumaturgi metaphrasis in Ecclesiasten, ed. Schott. Antwerp. 1630) eine dialogische Abfassung des Buches nahegelegt haben, so wird auch heute es nicht als unwahrscheinlich bezeichnet werden können, daß die Form des Buches im einzelnen vielfach durch Eindrücke bestimmt war, die K. sei es von den Gesprächen versammelter jüdischer Weisen (Sir. 39, 2), sei es von den Tischgesprächen an den Tafeln der alexandrinischen Gelehrten empfangen. (Vgl. P. Wendland bei Kautzsch, Die Pseudepigraphen des A. T., 1900, S. 2.)

2) 4, 13 ff.; 9, 13 ff.

Vornehmen besteht Zeit und Gericht, und die Bosheit eines Menschen bleibt schwer auf ihm liegen. Er weiß ja nicht, was kommen wird; denn wie es sein wird, wer will's ihm sagen? Der Mensch hat keine Macht über den Wind, ihn einzuschließen, hat auch keine Macht über den Todestag. Im Kriege gibt's keinen Urlaub; Frevel wird seinen Herrn nicht retten."

Zur Form stellt sich der Inhalt; auch er, das Ganze genommen, weist das Buch der Weisheitsliteratur zu. Der Verfasser nennt sich Koheleth. Es wird immer am nächsten liegen, diese femininische Partizipialbildung als Epitheton der Weisheit zu fassen, im Anschluß an Stellen des Spruchbuchs, wo die Weisheit eingeführt wird, wie sie in den Toren — der Stätte der Gemeindeversammlungen —, auf Gasse und Markt zum Volke redet [1];

---

1) Spr. 1, 20f.; 8, 1ff.; 9, 3. — Dem Körper des Buches 1, 2 bis 12, 8, der sich durch die Rückkehr des Schlusses 12, 8 in den Anfang 1, 2 zum Schriftganzen abrundet, ist 12, 9ff. ein Epilog angefügt, der als Zusatz eines späteren sich schon dadurch zu erkennen gibt, daß, während das Buch selbst K. als Redenden einführt, hier über K. referiert wird. Der Epilogist hat noch nicht, wie der Sammler, der dem Buch die Überschrift 1, 1 vorangestellt hat, durch Mißverständnis von 1, 12 Koheleth mit dem König Salomo identifiziert. Er erblickt in ihm (12, 9) einen der jüdischen Weisen, wie sie Sir. 39, 2ff. beschreibt. Aber schon auf ihn wird die Überlieferung der Aussprache zurückgehen, die im masorethischen Text vorliegt, und die durch Verschiebung der Konsonantenverbindung das Wort Koheleth 1, 2 und 12, 8 maskulinisch behandelt, während im Innern des Buches 7, 27 die femininische Konstruktion festgehalten ist. (Die umgekehrte Erklärung, daß das Femininum 7, 27 aus maskulinischer Urgestalt entstanden, wäre schwer begreiflich.) Ihm haben sich die alten Übersetzer und Luther durch die maskulinische Wiedergabe „ecclesiastes", „der Prediger", angeschlossen; auch unser heutiger Sprachgebrauch mit dem maskulinischen Gebrauch des Wortes Koheleth selbst. (Sollte schon Philo nicht bloß auf den Unterschied der Benennungen σοφία und λόγος, sondern auch auf diese Differenz der Konstruktion zwischen 1, 2 bzw. 12, 8 und 7, 27 reflektiert haben, wenn er [De profug. I, 553 ed. Mangey] betreffs der Weisheit bemerkt, daß sie, obwohl dem Namen nach weiblich, dem Wesen nach männlich sei?) — Die seit Delitzsch (Komm. 1875) vielvertretene Auffassung, die Koheleth unter Berufung auf Esr. 2, 57. Neh. 7, 57 für Bildungsform eines männlichen Eigennamens hält, scheitert daran, daß Eigennamen nicht den Artikel an sich nehmen, und daß es sich an den angeführten Stellen bei Esra und Nehemia nicht um Mannsnamen, sondern um

sie wird als Sprecherin der Gemeinde (kāhāl), als Predigerin bezeichnet. Von Weisheit handelt das ganze Buch. Der Terminus chŏkhmā kommt in den kurzen 12 Kapiteln siebenundzwanzigmal, das zugehörige Adjektiv und Verbum vierundzwanzigmal vor, zu schweigen von den Synonymen; es gehört zu den eigenen Schwierigkeiten genauer Auslegung des Buchs, die mancherlei Wendungen und Begriffsnuancen im Auge zu behalten, mit denen der um präzisen Wortgebrauch nicht sonderlich bekümmerte Verfasser das Wort einführt. Als einen Suchenden bezeichnet er sich; Weisheit ist ihm das Ziel des Suchens, ist ihm auch die sachgemäße Weise des Suchens, ist ihm ebenso der Ertrag des Suchens [1]). Und dies letztere wiederum in doppelter Gestalt: als absolute Weisheit, durchschauende Erkenntnis der Dinge und ihres Zusammenhangs, und als praktische Lebenskunst. Er ist nicht der Schöpfer dieser Duplizität: im Spruchbuch und im Hiob liegt sie an einzelnen Stellen bereits vor; aber nirgends begegnen beide Seiten der Sache in so vielfacher Kreuzung und Verkettung, wie bei ihm. Die absolute Weisheit ist ihm etwas Unerreichbares, das Suchen nach ihr vergeblich. Denn „fernab liegt der Grund der Dinge, in tiefster Tiefe; wer mag ihn finden? Ob auch der Mensch sich abquäle, er findet ihn nicht; und wenn auch der Weise ihn zu erkennen behauptete: er kann ihn nicht finden; da ich sprach: Ich will weise sein, da war die Weisheit ferne von mir" [2]). In der Person des Königs Salomo hat Koheleth, die redende Weisheit, alles durchprobiert, um jene volle Erkenntnis zu gewinnen: Lust, Genuß, Befriedigung des Erwerbs-, des Besitz-, des Unternehmungstriebes; aber ein „jithrōn", ein überschießender und bleibender Ertrag, ein Profit ist dabei nicht herausgekommen [3]). Vielmehr Mehrung der Weisheit erwies sich als

---

Familienbezeichnungen handelt. (Vgl. Nowack, Komm. 1883, S. 208 f.; Kamenetzki in Martis Zeitschrift 1909 I, 69.)

1) 1, 13; 7, 28a; 8, 17. — 1, 17; 7, 25 u. ö. — 1, 13; 2, 3. 9 u. ö. — 8, 1 (Weisheit „das Wissen von der Deutung der Dinge"); 1, 16 ff.; 9, 13 u. ö.

2) 7, 23 f.; 8, 17.

3) 2, 11; 1, 2; 3, 9 f.; 5, 15; 6, 11.

Mehrung des Grams. Das Lachen erschien ihm sinnlos; Lust, Genuß, Schätze gaben keine Sättigung; über dem Lebenswerk hing der Tod. Anstatt zu befriedigender Erkenntnis gelangte er dazu, das Leben zu hassen und von all seinem Bemühen angeekelt zu werden [1]). Als praktische Lebenskunst dagegen will er die Weisheit keineswegs verachten. Da kommt, wie er schon 2, 13 einflicht und weiterhin in häufigen Detailbeobachtungen und klugen Weisungen ausführt, in der Tat ein Jithron bei ihr heraus [2]). Denn hier handelt es sich um relative Güter; und wie sehr dem Verfasser das Schema des relativ Besseren liegt, zeigen die zahlreichen Sprüche mit dem Anfang: „Besser als". Hier scheiden sich deutlich der Tor und der Weise, die von der absoluten Weisheit in gleicher Weise verlassen bleiben: der Weise hat seine Augen im Kopfe, während der Tor im Finstern tappt und im Nächsten nicht Bescheid weiß; seine Torheit kommt ihm teuer zu stehen, und seine Geschwätzigkeit hilft ihm nichts [3]).

An diesem Gesamtcharakter des Buchs nach Form und Inhalt wird auch durch mögliche Scheidungen zwischen seinen Bestandteilen nichts geändert. Sehen wir von dem Epilog ab, so macht sich in dem Buchkörper 1, 2 bis 12, 8 eine solche Scheidung am Ende von Kap. 7 deutlich bemerkbar. Schon hier ist ein abrundender Schluß gegeben, und gewisse Unterscheidungen zwischen dem Vorausgegangenen und Nachfolgenden sind vorhanden. Die wenigen Züge von Lokalkolorit, die das Buch bietet, führen bis Kap. 7 auf Jerusalem; von Kap. 8 ab auf Ägypten, speziell auf die See- und Residenzstadt Alexandrien [4]). Die Züge des Zeitkolorits weisen im ersten Teil auf schwere Mißstände der Bedrückung und Rechtsbeugung in einem Gemeinwesen [5]), im zweiten Teil dagegen bringen sie Beobachtungen und Erfahrungen, die der Verfasser an einem Königshofe und in der Nähe des keineswegs idealen Regenten gesammelt hat. Aber in die Substanz des Buches

1) 1, 18; 2, 2. 11; 5, 9: 6, 7 (vgl. 1, 8); 2, 12—23.
2) 2, 13; 4, 13; 5, 8; 7, 5f. 11f. 19; 9, 13; 10, 10. 12.
3) 2, 14f.; 10, 1f. 12. 14f.; 5, 2. 6.
4) 4, 17; 5, 7. — 11, 1; 8, 2—8; 10, 4—7. 16ff.
5) 3, 16; 4, 1f.; 5, 7.

schneiden diese Differenzen nicht ein. Die Grundstimmung, die Sprechfarbe und Ausdrucksweise, die Stichworte und refrainartigen Hauptsätze bleiben dieselben. Das mit Kap. 4, 1 ff. beginnende Konglomerat von längeren und kürzeren Spruchgruppen behält auch über den Einschnitt hinweg in seiner Zusammenhangslosigkeit, seinen Wiederholungen, in dem Wechsel der verschiedenen Standpunkte, von denen aus die nämlichen Probleme verschieden und nicht selten widersprechend [1]) beleuchtet werden, den Charakter nicht der planmäßigen Komposition, sondern von tagebuchartigen Notizen zwar eines und desselben Verfassers, aber aus verschiedenen Zeiten, Situationen und Stimmungsmomenten. Es scheint wohl, als ob mit dem frischen Einsatz 8, 1 sich etwas Neues ankündige; sehr bald aber fällt der Verfasser in die alte Weise zurück. Läßt man das Totalbild innerlich an sich vorüberziehen, so gewinnt man die Vorstellung, daß der Verfasser, nachdem er den ersten Teil Kap. 3—7 in Jerusalem abgeschlossen, sich, wie so viele seiner Nation in der Ptolemäerzeit, nach Alexandrien begeben und am Ptolemäerhofe eine nicht unansehnliche Stellung gewonnen; daß er dort seine Aufzeichnungen fortgesetzt und sie schließlich durch die Einrahmung mit dem lyrischen Anfangs- und Endstück, im übrigen aber ohne sonderliche Redaktion zum Buchganzen abgerundet hat [2]). Die Zeiten musternd bleibt das Auge an der Regierungszeit des Ptolemäus IV. Philopator (221—204) als der Periode haften, die sich mit der im Buch vorausgesetzten

1) Vgl. eine Sammlung solcher Widersprüche (scheinbarer und wirklicher) bei Siegfried (im Komm. 1898) S. 3. Wie der Talmud (Traktat Schabbath 30 b) zeigt, sind sie schon der alten Synagoge aufgefallen.

2) Daß insbesondere der dichterische Rahmen des Buches in Ägypten geschrieben ist, habe ich durch die Aufweisung altägyptischer Vorbilder in dieser Zeitschrift 1883 S. 781 f. zu zeigen versucht. Vgl. ferner die Wendung: „des Königs Wort ist Herrschaft; alles was er will, tut er" 8, 4. 3 mit der ägyptischen Parallele, die Reitzenstein (Poimandres 1904, S. 5 Anm.) mitteilt; auch die Bezeichnung des „ewigen Hauses" für die Grabstätte 12, 5 mit der Mitteilung des Diodorus Siculus I, 51. Für die Stellung angesehener Juden am Ptolemäerhofe charakteristisch ist die Auffassung von der Bedeutung dieser schon von den ersten Ptolemäern her datierten Erscheinung, die den Aristeasbrief durchzieht. Vgl. auch Sir. 39, 4.

Situation deckt. Ihre ersten Jahre waren ausgefüllt mit dem Ringen der Ptolemäer und Seleuziden um Cölesyrien, unter dem die palästinensischen Juden, wie sich Josephus ausdrückt, „dasselbe litten vom Sieger wie vom Besiegten und dem Schiffe glichen, mit dem die Wogen spielen". Und als es durch die Schlacht bei Raphia zugunsten des Ptolemäers entschieden war, dauerte doch der Druck fort, der durch die Brandschatzungen des Generalsteuerpächters Joseph ben Tobia und seines Sohnes Hyrkan gesteigert wurde und die Juden zum blutigen Aufstande getrieben hat[1]). Das entspricht den schmerzlichen Äußerungen über die gedrückten Verhältnisse in Jerusalem im ersten Teil des Buchs. Wiederum fügen sich die höfischen Beobachtungen des zweiten Teiles genau zu dem Regiment des launenhaften, schlaffen, zwischen Schikane und Begünstigung der Juden hin und her schwankenden Philopator[2]).

---

1) Vgl. Josephus, Archaeologia XII, cap. 3 u. 4. Sir. 32, 21ff.; 36, 1ff. Dan. 11, 14.

2) Vgl. über diesen König Polybius 5, 34; 14, 12 und die von Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel II, S. 458 gesammelten Stellen aus Plutarch. Der Versuch des ebengenannten Gelehrten (a. a. O. II, 190; III, 440ff.), zur weiteren Charakteristik des Königs und der Geschicke der Juden unter ihm den historischen Kern aus den wunderlichen Phantastereien des dritten Makkabäerbuchs herauszuschälen, verdient mehr Beachtung, als ihm zuteil geworden ist. Auf alle Fälle bleibt bestehen, daß die Gedenkfeier der Juden in Alexandrien und Ptolemais, deren Ursache der Verfasser erzählen will, zu seiner Zeit bestanden haben muß. Und schwerlich wäre das Buch geschrieben, noch schwerer hätte es in Ägypten Leser gefunden und sich behauptet, wenn nicht das Erinnerungsbild, das Ptol. Philopator im Gedenken des Volks zurückgelassen, die oben hervorgehobenen Charakterzüge enthalten hätte. — Hitzig (Kommentar zu Koh. 1846, S. 123) erblickt in den Stellen Koh. 10, 16. 5—7 Bezugnahmen auch auf den Sohn Ptol. Philopators, Ptol. Epiphanes, der unmündig 204 den Thron bestieg. Das ist nicht unmöglich, aber tief hinein in dessen Regierungszeit wird man unser Buch nicht rücken dürfen. Denn Jesus Sirach, der um 190 sein Buch geschrieben, war allerdings Zeitgenosse des Koheleth. Das ergeben, abgesehen von den chronologischen Daten, die zahlreichen Berührungen in Situationsreflexen, Stimmungen, praktischen Problemen, die ihn, obwohl er sich viel enger in der väterlichen Überlieferung hält, mit K. verbinden. (Vgl. die Zusammenstellungen bei Ewald, Gesch. d. Volkes Israel, 1866, IV³, S. 344 und

Die Besonderheit der Zeitlage hat starke Reflexe in der eigentümlichen Farbe des Buchs; sie weitet den Horizont, unter dem es gewürdigt sein will. Nicht bloß, daß an die Stelle der warmen Atemzüge eines gesunden Volkslebens, die die ältere Proverbiensammlung im Buch der Sprüche beleben, die grämliche Kälte [1]) und das vergebliche Nagen des einsamen Grüblers an seinen rastlos hin und her gewälzten Problemen getreten ist: auch die Art, diese aufzufassen und zu gestalten, ist eine andere geworden. Wir stehen in der Zeit der mächtigen Neubildungen, welche die Invasion Alexanders des Großen und die Einwurzelung der von seinen Generalen begründeten Dynastien im vorderen Orient ans Licht gerufen hat; in der Zeit, „wo zu Herren der Welt Mazedoniens Männer geworden" waren [2]). Die Schranken zwischen den Völkern waren niedergelegt; aus der Verkehrsgemeinschaft von Griechen und Orientalen, die sich zur Mischung steigerte, entwickelt sich eine neue Kultur, mit ihr neue Typen der Produktion. War in Griechenland selbst das Fundament der Polis, des Stadtstaates, auf dem die Heroen der klassischen Philosophie ihre stolzen Gebäude errichtet, vermorscht, so war es im Orient kaum vorhanden gewesen, und viel geringeren Widerstand setzten hier die durch Assyrer, Babylonier, Perser zermürbten Bevölkerungen der neuen Wendung entgegen, mit der die kriegsmächtigen

---

Wright, book of Koh., 1883, S. 31ff.) Aber er war der jüngere Zeitgenosse; der Vergleich von Stellen wie Sir. 11, 11ff. mit Koh. 9, 11: Sir. 39, 20ff. 33; 14, 18; 21, 12 mit Koh. 3, 11; 1f. u. ä. m. zeigt, daß er bereits unser Buch gelesen hat. — Auf kleinere Spuren der Abfassungszeit — wie 7, 10 (wo es nahe liegt, einen Rückblick auf die für die Juden guten Zeiten der ersten Ptolemäer zu erkennen) u. ä. — wird ein entscheidender Nachdruck nicht zu legen sein. Am deutlichsten wird sich aus den weiteren oben zu gebenden Ausführungen über die geistige Situation des Buches die Notwendigkeit begründen, seine Entstehung nach dem ersten Eindringen der gräzisierenden Elemente und vor der religiösen Reaktion des zweiten Jahrhunderts, von der K. sich schlechterdings weder positiv noch gegensätzlich berührt zeigt, also in den letzten Jahrzehnten des dritten Jahrhunderts anzusetzen.

1) Kein Gedanke wird neben der Nichtigkeit aller Dinge und der Reflexion auf den Tod so häufig in dem Buch wiederholt, als (von 1, 3 an) der, daß das Leben eine Summe auferlegter Mühsal sei.

2) Oracc. Sibyllina III v. 552. 610.

Gewalthaber die Geschicke der Landschaften in die eigene Hand nahmen und mit eiserner Faust erdrückten, was etwa noch von politischen Rechten und von nationalem und politischem Interesse vorhanden war. Während auf der einen Seite die Eigenart des Griechentums unter der West und Ost umspannenden Auswirkung seines Einflusses sich ausweitet zur Idee der Menschheit, lenkt sich nach der anderen das Sinnen der Geister von Staat und Verfassung hinweg auf den einzelnen: nicht mehr der Grieche, der Ägypter, der Syrer steht im Brennpunkt des Interesses, sondern der Mensch als solcher; nicht das Begreifen der gegenständlichen Welt und der geschichtlichen Organisationen, sondern Sinn und Wert des Lebens für das Individuum beschäftigt die Geister. Die Weisheitslehre des Orients nimmt Fühlung mit der Philosophie der Griechen. Beide befruchten und verändern einander, und in die geistig belebten Volksschichten hinein wirkend, erwächst als Frucht dieses Prozesses eine Popularphilosophie des Menschenlebens.

Eine starke Flutwelle dieser neuen Kulturströmung, die wir die hellenistische zu nennen pflegen und deren Hochblüte den folgenden Jahrhunderten angehört, ist schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. in den bei aller nationalen Zähigkeit weltoffenen und anpassungsfähigen Geist des palästinensischen Judentums eingedrungen; allerdings nur, um nach wenigen Jahrzehnten von der nationalen Reaktion zurückgeworfen zu werden, die sie selbst hervorgerufen. Der talmudische Traktat Pirke aboth versucht, die großen Gesetzeslehrer der letztvorausgegangenen Jahrhunderte in eine chronologische Sukzession einzureihen. Es ist gewiß nicht zufällig, daß just zu der Zeit, von der wir reden, und sie charakterisierend mitten zwischen lauter gut hebräischen Namen einer dieser jüdischen Kirchenväter, obwohl aus dem judäischen Flecken Sokho stammend, doch den gut griechischen Namen Antigonos führt[1]). Wie sein Name, so tritt auch der Kennspruch, mit dem

1) Pirke Aboth 4 (in Stracks Separatausgabe dieses Traktats [3], 1901, S. 12). — Zunz (Gesammelte Schriften II, 1876, S. 5f.) fügt diesem den Namen des oben (S. 501) genannten Hyrkanus bei; es kann auch an Dositheus (3 Makk. 1, 2. 3. vgl. Polybius V, 81) und Boethus (vgl. weiter unten)

dieser überliefert ist, aus der jüdischen Farbe der übrigen merklich heraus: „Seid nicht wie Knechte, die dem Herrn um Lohnes willen dienen, sondern seid wie Knechte, die dem Herrn ohne Absicht des Lohnes dienen, und die Furcht Gottes ruhe auf euch [1])!“ Wirkungen der durch diese und andere Zeichen bekundeten Einströmung zeigt nun auch unser Buch. Zunächst schon im Sprachgewand. Noch ist das Griechische für Koheleth nicht *κοινή*, nicht Verkehrs- und Büchersprache geworden; er schreibt hebräisch. Aber wie sein Hebräisch bereits starke Annäherungen an die Sprache der Mischna zeigt, so tritt, teilweise auch gerade in diesen Annäherungen, die Färbung durch das neue Element sichtbar entgegen. Dem Zyklopenbau auf sich selbst gestellter, parataktisch geordneter Sätze, der dem klassischen Hebräisch seine eigentümliche Energie gibt, steht hier die Bindung syntaktischer Zusammenhänge und dialektischer Beziehungen durch eine stattliche Zahl von Konjunktionspartikeln gegenüber, wie sie des Griechen Art ist. Aus Worten, mit denen das ältere Hebräisch einen ganz konkreten Sinn verbindet, wie tûr auskundschaften, bôr bereinigen, polieren, schafft Koheleth sich Kunstausdrücke, das spekulierende Denken zu bezeichnen [2]). Das Gute ist ihm, wie dem Griechen, zugleich das Schöne; die Wendung, die dem alten Hebräer „Gutes-

---

erinnert werden. Wie sehr dann im zweiten Jahrhundert in gewissen Kreisen der Judenschaft diese Gräzisierung der Namen zugenommen hat, zeigt die stattliche Liste bei Zunz a. a. O.

1) Daß das Unjüdische des Spruchs von den späteren Juden selbst empfunden worden, zeigt die Notiz, die in der jüngeren Schrift Aboth de Rabbi Nathan c. 5 dem Spruch angefügt ist: „Was dachten sich denn unsere Väter, da sie so sprachen? Ist's möglich, daß ein Arbeiter den ganzen Tag arbeite und abends nicht seinen Lohn erhalte?“ Vgl. den Wortlaut der ganzen Stelle bei Geiger, Urschrift u. Übersetzungen der Bibel (1857), S. 105.

2) Die beiden Infinitivformen bûr und bar, die sich Koh. 9, 1; 3, 18 finden, sind beide Nebenformen für bôr, vgl. Gesenius-Kautzsch § 67, p. q. — Auch der überaus häufige Gebrauch der Wendungen רָאִיתִי (von der empirischen Wahrnehmung und denkenden Einsicht), אָמַרְתִּי (von der inneren Formung und der Aussprache des Gedankens), יָדַעְתִּי (von der erkenntnismäßigen Überzeugung), und das eigentümliche Kolorit, das er der Diktion gibt, schlägt hierher, wenn schon für den betr. Gebrauch dieser Worte die Vorgänge im älteren Sprachgebrauch nicht fehlen.

tun" bedeutet, verwendet er — nach dem Vorbild des griechischen *εὖ πράσσειν* — im Sinne von „sich gütlich tun"[1]). Und mit Recht ist darauf hingewiesen worden[2]), daß wenn auch gewisse Lieblingswendungen unseres Verfassers, wie „unter der Sonne", sich dem Hebräer ebenso nahe legen konnten, als dem Griechen, doch der Umstand, daß sie dem übrigen Alten Testament fehlen, dem Griechen aber ebenso geläufig sind wie unserem Verfasser, auf einen anderen Zusammenhang der Dinge hinweist.

Deutlicher noch prägt sich im Inhalt die geistige Physiognomie der Epoche aus. Nicht mit Israel hat es der Verfasser zu tun, sondern Menschheitserfahrungen rollt er auf und um den Menschen ist's ihm zu tun. Fast modern und jedenfalls nicht althebräisch, nur mit griechischen Parallelen zu belegen ist die intensive Wertung des Begriffs „Mensch", wenn wir 7, 28 lesen: „Menschen habe ich unter tausend nur einen gefunden[3])." Nicht die theoretische Erkenntnis der Dinge war das eigentliche Ziel seines Suchens, sondern Sinn und Wert des Lebens für den einzelnen; und der Grund, daß es vergeblich blieb, liegt ihm überall nicht bloß in der Unerkennbarkeit des Objekts, sondern hauptsächlich in der subjektiven Unbefriedigung: in dem Unwert eines Daseins, dessen scheinbar höchste Ausfüllung sich als Illusion erwies. Mit dem schwersten Druck legt sich über all seine Ausführungen der Gedanke, der in der geistigen Signatur jener Zeit einen der allgemeinsten und härtesten Züge bildet: der Gedanke des allmächtigen Schicksals. Wie in dem verfallenden Griechentum vor den aufsteigenden Schimmern der Popularphilosophie die lebenswarmen Göttergestalten der Volksfrömmigkeit verblassen und auf den blutleeren Schatten der Tyche

1) Koh. 5, 17; 3, 11 (vgl. Gen. 1, 31). — 3, 12.

2) Palm, Qoheleth und die nacharistotelische Philosophie (1885), S. 19.

3) Seltsam ist's, wenn die Ausleger vielfach, weil im zweiten Versglied vom Weibe die Rede ist, im ersten dem Wort 'ādām, Mensch, die Bedeutung „Mann" (= 'isch) geben und auch wohl Betrachtungen über diese Verirrung des Sprachgebrauchs anstellen. Daß unter den wenigen, die den Namen Mensch verdienen, Koheleth keine Frau fand, läßt sich verstehen; aber auszusagen, daß er unter den Männern keine gefunden, wäre absurd. — Ähnlich ist der intensive Gebrauch des Wortes Mensch, nur nach der Seite der Ohnmacht hin, in der Stelle 6, 10.

oder des Fatums zusammenschrumpfen[1]), so erblickt Koheleth, wohin er auch schaue, das Walten dieser Macht und wird nicht müde, die trüben Aspekte zu schildern, die, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, das Leben bietet. Das Schicksal ist's, das dem Tode den bitteren Stachel gibt: es ruft den Verständigen von seinem Werk und legt es dem Unverständigen in die Hände; es gibt Erfolg ohne Leistung und versagt der Leistung den Erfolg; es macht keinen Unterschied zwischen Weisen und Toren, Gerechten und Sündern: ein Los reißt alle hinweg und ist dem Menschen und dem Vieh gemeinsam; nicht einmal das Gedenken bleibt übrig, ob das, was der Tod hinweggenommen, gut oder schlecht war[2]). Das Schicksal gibt Besitz und Reichtum und nimmt ihn wieder weg; oder auch es gibt ihn und versagt dem Beschenkten den Genuß: „Und wenn der Mensch viele Jahre lebte und hat doch keine Sättigung am Gut — ja wäre ihm selbst kein Grab gegraben, so sage ich doch: die Fehlgeburt ist besser daran als er; fährt nicht alles an einen Ort[3])?" Als Begegnis, Zufall, Verhängnis[4]) tritt es in die Erscheinung, mit dem Eindruck unberechenbarer Willkür; aber doch nicht außerhalb der der Erkenntnis entzogenen Weltordnung, sondern mit dieser durch die Ordnung der Zeiten verknüpft (9, 11) und, wie schon daraus erhellt, mit dem Charakter göttlicher Gewalt, daher denn auch jeden Versuch der Änderung oder des Widerstandes schlechterdings ausschließend[5]). Es befremdet nicht, wenn der Name Gottes, nicht mehr Zusammenfassung der heiligen Erhabenheit mit der höchsten Barmherzigkeit und Treue, sondern zum leeren Symbol der unergründlich waltenden Schicksalsmacht geworden, in jenen Schilderungen vielfach eben nur die Vorstellung des gewaltigen Schicksals ausdrückt und

1) Welcker, Griechische Götterlehre III, 41.

2) Koh. 2, 14—19; 3, 19 f.; 6, 8; 9, 2 f. 11; 11, 8. — 1, 11; 4, 16; 8, 10; 9, 6.

3) 5, 12—15; 6, 2—6.

4) מִקְרֶה 2, 14; 3, 19; 9, 2 f., vgl. Vers 11 (immer in besonderer Beziehung auf das Todesgeschick.) פֶּגַע 9, 11. Über מִכִּי 2, 25 vgl. die Anm. auf der folgenden Seite.

5) 1, 15; 3, 14; 7, 13; 11, 8.

die Stelle dessen vertritt, was der klassische Sprachgebrauch mit Tyche oder Heimarmene oder Fatum sagen will[1]). Und dann befremdet es auch nicht mehr, daß an den Stellen 2, 26; 7, 26, wo durch die Andeutung einer richtenden Tätigkeit ein ethisches Moment hereinzutreten scheint, nicht eigentlich der Wandel des Menschen für das Urteil in Betracht kommt — dieser erscheint vielmehr als Folge des bereits vorher fertigen Urteils —, sondern statt des Prädikates „gerecht" oder „untadelig" die Wendung: „vor Gott gefällig" (vgl. Mal. 2, 17) gebraucht, und dadurch auch dem Gegensatz des Sünders nicht das Merkmal tätiger Verschuldung, sondern eines in göttlicher Willkür begründeten Mißfallens gegeben wird.

Auch was unter diesen lastenden Schatten die Weisheit als Lebenskunst — als die Kunst des „gefangenen Vogels" (E. v. Hartmann, vgl. Koh. 9, 12) — zu gewähren vermag, stimmt bei Koheleth zu den Stichworten der Zeitströmung. Im Wanken aller Verhältnisse einen ruhenden Punkt zu finden und zu be-

1) Man lese z. B. Abschnitte wie 6, 1—6 im Vergleich mit 5, 12—15; 9, 11 f. — Besonders charakteristisch ist der Abschnitt 2, 24—26; zumal wenn man das in der jetzigen Punktation unverständliche Schlußwort 2, 25 mit den sinngemäßen Vokalen liest. Die einfache Umänderung des מִמֶּנִּי in מִמֶּנּוּ liegt zwar nahe und ist bereits vor der in die LXX aufgenommenen griechischen Übersetzung und nach ihr von Hieronymus, auch vom Syrer vorgenommen worden; aber es steht nicht zu begreifen, wie aus diesem Text, wenn er der ursprüngliche war, der Nonsens des masorethischen hätte entstehen können. Vielmehr sind die Konsonanten des letzteren die ursprünglichen, aber was vorliegt, ist das Substantivum מְנִי, Verhängnis (vgl. das zugehörige Verbum in Stellen wie Jes. 65, 12. Jon. 2, 1. Dan. 1, 5. 10), das, weil sonst nur Jes. 65, 11 (LXX Τύχη) erhalten, die Punktatoren befremdet hat. Es ist also zu lesen מִמְּנִי bzw. pausal מִמֶּנִי. Wie die Versabteiler richtig erkannt haben, steht der Satz parenthetisch. Ich übersetze also 2, 24—26: „Denn nicht im Menschen liegt das Gute, wenn er ißt und trinkt und seine Seele in seiner Mühsal Gutes sehen läßt; vielmehr das habe ich erkannt, daß es von Gottes Hand kommt — denn wer hat Nahrung oder Genuß, es sei denn vom Schicksal? — Nämlich dem Menschen, der ihm beliebt, gibt er Weisheit und Erkenntnis und Freude; dem Sünder aber gibt er die Mühsal, zu raffen und zu häufen, um es dem zu geben, der Gott beliebt. Und das eben ist das Richtige und die Jagd nach Wind."

haupten, die sichernde Lebensweisheit in einer von außen unbewegten Ruhe des Gemüts zu besitzen: dahin konvergieren die geistigen Strömungen jener Tage. Zu der Apathie des Stoikers, zur Gemütsruhe Epikurs, zur Ataraxie der Skeptiker stellt sich der Preis des ruhigen Gleichmuts bei unserem Weisen. „Laß dich nicht erregen, nicht verblüffen, überstürze dich nicht" — so wiederholen sich seine Ratschläge[1]). Kurz, als charakteristische Zeitfarbe begegnet uns in unserem Buch der Extrakt der Popularphilosophie, wie er aus jenen philosophischen Strömungen nicht gerade in die niedersten, aber in die oberen und mittleren Volksschichten eingesickert war. Der Name Koheleth, die Weisheit am Markt und auf der Gasse, trifft zur Sache. Wie er denn auch von jüdischer Seite her zusammentrifft mit der griechisch-philosophischen Straßenpredigt, die zuerst von den Kynikern ins Werk gesetzt, je länger desto mehr sich zu einem Faktor des öffentlichen Lebens ausgestaltete[2]).

Und dabei, daß es sich in unserem Buch nicht um schulmäßige, sondern um Popularweisheit handelt, wird man auch stehen bleiben müssen. Manches scheint ja in die Philosophenschule zu weisen. Es ist scholastisch korrekt, wenn der Verfasser gleich am Anfang mit deutlicher Unterscheidung physischer und ethischer Betrachtung einsetzt, um beide Wege zum nämlichen Ziel, daß alles menschliche Streben nichtig sei, zu führen. Vom kosmischen Geschehen nimmt er seinen Ausgang; der unablässige Wechsel von Tag und Nacht, von Geschehen und Vergehen lehrt: es gibt nichts Neues unter der Sonne; wie der Mensch, so viel Augen- und Ohrenweide er daran haben mag, doch davon nicht satt wird, so ist es auch vergeblich, in diesen Wechsel etwas Neues hineinbringen zu wollen (1, 8. 9). Fein und schulgerecht gedacht ist auch die bedeutsame Wendung, mit der Koheleth von da den Übergang aufs ethische Gebiet markiert. Er weiß, daß für dies Gebiet nicht die kosmischen Vorgänge, sondern Geschichte und Persönlichkeit den Stoff liefern. So setzt er die bis dahin unpersönliche Rede um in das

1) 4, 6; 5, 1; 7, 9. 16; 8, 3; 9, 17; 10, 4.

2) Vgl. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur (1907), S. 39ff.

redende Ich eines weisheitsberühmten Beobachters aus der Vergangenheit, des längst verstorbenen Königs Salomo. „Ich, Koheleth, bin einmal König gewesen in Jerusalem[1].“ Eine Feinheit, die ihm das Geschick eingetragen hat, für die Anschauung vieler Jahrhunderte seine Autorschaft an den alten König abgeben zu müssen. An der Hand der Überlieferung läßt er, was diese von Salomo zu berichten weiß, an dem Leser unter dem nachdrücklich betonten, der Überlieferung allerdings fremden Gesichtspunkt vorüberziehen, daß das alles nicht ein unbefangenes Sich-Ausleben, sondern planvolles Weisheitsstreben des alten Königs gewesen sei[2]. Die Versuchung liegt nicht fern, in dem feinen Denker nicht bloß einen Mann der Volksweisheit, sondern den Adepten philosophischer Schule zu erblicken. Aber sie führt in die Irre.

Das zeigt sich sofort beim Blick auf diejenige Philosophenschule, an die zu denken man unter dem Gesamteindruck des Buchs zunächst geneigt sein könnte: auf die skeptische. Starke Berührungen liegen auf der Hand. Wie nicht bloß die zeitliche und örtliche Nähe, sondern auch die Denkweise des Koheleth mehr als einmal an den bedeutendsten Kopf dieser Schulrichtung erinnert, den Karneades, dessen Gestirn sehr bald nach unserem Buch in Kyrene aufging, so hat seine eigenartige Verbindung von Pessimismus und Skepsis ihren Vorgänger an dem Kyrenaiker Hegesias gehabt. Daß weder der innere Zusammenhang der Dinge erkannt, noch ethische Werte mit objektiver Sicherheit aufgestellt werden können; daß weder Zukunft noch Vergangenheit in unserer Hand liegen und daher das Wahrnehmen des Augen-

1) 1, 12. Der Zusatz „in Jerusalem“, der als Selbstaussage des historischen Salomo gedacht nicht bloß befremdlich, sondern absurd sein würde, ist von unserem Verfasser der redenden Weisheit, die in dem alten Salomo eine Art Inkarnation gehabt habe, nicht ohne Bewußtsein in den Mund gelegt. Auch bei seinem Zeitgenossen Jesus Sirach preist die Weisheit 24, 11 Jerusalem als ihre Residenz und Ausgangsstätte.

2) 1, 13; 2, 1. 3. 9. 15. Der Anhaltspunkt, den die geschichtliche Überlieferung für diese eindringlichen Fingerzeige in 1 Kön. 3, 12 gibt, kann allenfalls für Koh. 1, 13, aber nicht für die nachfolgenden Wiederholungen, daß gerade das Weisheitsstreben ihn bei der Wahl dieser eigenartigen Mittel jedesmal geleitet und nie verlassen habe, für ausreichend befunden werden.

blicks die richtige Lebenskunst, die Unbewegtheit des Gemütes das höchste Gut sei, und die wahre Weisheit darin bestehe, auf der Grundlage des absoluten Nichtwissens sich vollen Lebensgenuß zu gönnen; daß es sinnlos sei, diese Weisheit sich durch unfruchtbare Selbstquälerei verderben zu lassen, während sie recht geübt Heiterkeit schaffe: alle diese Sätze der Skepsis lassen sich auch aus unserem Buch belegen[1]). Aber sie alle liegen in der Bahn des Volksräsonnements aller dekadenten Zeiten. Die schulmäßige Begründung dagegen, die allen Phasen der antiken wie der modernen Skepsis das philosophische Fundament liefert, nämlich die subjektive Bedingtheit und daher objektive Unzuverlässigkeit und Ungleichheit alles Erkennens, ist Koheleth völlig fremd. Mit aller Unbefangenheit steht er auf dem Boden des Vertrauens zur Zuverlässigkeit des empirischen Erkennens. Nicht wegen der Differenzen des subjektiven Urteils, sondern weil alle dasselbe Verhängnis trifft, ist es für ihn eine Illusion, von ethischen Werten zu reden[2]). Nicht die leiseste Spur einer kritischen, geschweige denn einer skeptischen Erkenntnistheorie begegnet im ganzen Buch.

Der stärkste Eifer und eine im Detail nicht unfruchtbare Energie ist von den neueren englischen, aber auch seither von deutschen Gelehrten darauf verwendet worden, den Koheleth der Stoa einzureihen. Die Vermutung starker Berührungen mit dieser Schule hat auch von vornherein die Tatsache für sich, daß gerade die Stoa auf Fühlung mit der Denkweise des Volkes großen Wert gelegt hat. Im einzelnen der konstatierten Berührungen wird allerdings von vornherein manches beiseite zu legen sein, weil es seine Wurzeln im Alten Testament hat. Die Scheidung der Menschen in Weise und Toren und die ethische Verdichtung dieses Gegensatzes zu dem von Guten und Bösen (oder wie Koheleth lieber sagt, von Gerechten und Gottlosen) frappiert in ihrer gleichartigen Erscheinung auf beiden Seiten. Aber diese Scheidung hat Koheleth nicht erst von der Stoa übernommen; sie

---

1) 3, 11. 7, 15; 9, 1 f. 11. — 3, 22; 2, 19; 6, 12; 8, 7; 10, 14. — 7, 14; 4, 6; 3, 12 usw.; 4, 8; 7, 9; 8, 1.

2) 9, 2 f.; 2, 15.

ist bereits in der klassischen Periode der hebräischen Literatur gang und gäbe. Das gleiche gilt von dem Satz, den Stoa und Koheleth gemeinsam haben, daß alle Menschen Sünder sind [1]). Auch die Stimmung des Überdrusses an den Kulturgütern und die Sehnsucht nach einfacheren Lebensformen brauchte Koheleth nicht erst von der Stoa zu lernen. Sie kehrt auf gewissen Kulturhöhen unter allen Himmelsstrichen wieder. Man braucht nicht Stoiker zu sein, um sowohl ihren derben Ausdruck (Kap. 5, 11) zu verstehen: „Süß ist der Schlaf des Arbeiters, ob er viel oder wenig zu essen hat: aber dem Reichen gibt sein voller Bauch keine Ruhe zum Schlafen", als auch den feineren und tieferen, mit dem Koheleth den ersten Teil seiner Ausführungen 7, 29 beschlossen hat: „Gott hat das Herz der Menschen schlicht geschaffen, aber sie suchen viel Sophistereien." Innerhalb des Alten Testaments hatte Koheleth für diese Stimmung einen kraftvollen Vorgänger an Micha [2]), und auf das jüdische Milieu, das sie erweckte und belebte, deutet sowohl die häufige Beflissenheit, Schattenseiten am Reichtum aufzuweisen, als die Einschränkung, die sie durch die Bemerkung erhält, daß die Weisheit des Armen verachtet ist [3]). Andere und zwar zahlreiche Berührungen werden auszuscheiden sein, weil sie auf Stoiker der späteren Zeit — Cicero, Seneka, Mark Aurel — führen, die schon aus Zeitgründen nicht als Quellen und Vorbilder für Koheleth in Betracht kommen können und durch eklektisches Verfahren gegenüber der stoischen Philosophie im strikten Sinn eine selbständigere Haltung behaupten [4]). Immerhin bleibt auch nach diesen Abzügen ein nicht unansehnlicher Rest gemeinsamen Gutes, der unser Buch mit den älteren und gleichzeitigen Stoikern verbindet.

---

1) Koh. 7, 20. 22; 9, 3. Kleanthes in dem von Stobäus in den eclogis 1, 30 mitgeteilten Hymnus auf Zeus Vers 26 ff. Sextus Empirikus contra Mathem. IX, 90.

2) Vgl. Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung (1905), S. 62 ff.

3) Koh. 5, 9 ff. 12 ff.; 6, 2 f. ꝛc. — 6, 8; 9, 16.

4) Vgl. die meisten der Parallelen, die nach dem Vorgange von Tyler (Ecclesiastes 1874) und Plumptre (Ecclesiastes 1881) Palm in der oben S. 505 Anm. 2 genannten Abhandlung gesammelt hat.

Aber auch hier gilt es: dieser Besitz ist nicht stoisches Schulgut, weist also auch nicht den Verfasser der stoischen Schule zu. Die spezifisch stoische Schulansicht, welche den Unterschied von Weisen und Toren aus dem intellektuellen und ethischen ins physische Gebiet zurückträgt und die Torheit als Verrücktheit der geistigen Gesundheit des Weisen gegenüberstellt, haben die Engländer nur durch exegetische Gewaltsamkeit in unser Buch hineininterpretieren können[1]. Auf beiden Seiten fest steht die Anschauung von der unbeweglichen Ordnung der Dinge, in der „alles seine Zeit hat“[2], und mit ihr die fatalistische Auffassung des Weltgeschehens. Aber während den Schulstoikern sich dieser Fatalismus zu einem pantheistisch gedachten Lebensprozeß der Welt ausgestaltet[3], steht dem der strenge Deismus Koheleths diametral gegenüber, dem der Gegensatz zwischen Gott und Welt unüberbrückbar, Gott schlechterdings außer der Welt ist. Damit schwindet denn auch der gemeinsame Untergrund für die auf den ersten Blick bestechende Parallele zwischen der Hauptlehre der stoischen Schule, übereinstimmend mit der Natur zu leben, und der stehenden Weisung des Koheleth, das Leben zu nehmen wie es sich bietet und jedesmal den Raum, den Zeit und Umstände dafür öffnen, mit Genuß oder Tätigkeit entsprechend auszufüllen. Stoisch gründet sich die Lehre auf dem Axiom der die Welt durchwaltenden, ihren Lebensprozeß bestimmenden Weltvernunft, für die Koheleth neben der alles bestimmenden Allwirksamkeit des außerweltlichen Gottes keinen Platz übrig hat. So liegt denn auch ganz außerhalb seiner Gedankenwelt die in der Konsequenz der stoischen Lehre liegende Vorstellung großer Knotenpunkte des Weltprozesses, in denen die Welt sich im Weltbrand zernichtet, um sich für die neue Weltperiode neu zu erzeugen[4]. Er proklamiert gleich im Eingange das Axiom: Die

1) Vgl. meinen Nachweis in dieser Zeitschrift (1883), S. 769.

2) 3, 1ff.; 1, 15; 3, 14; 9, 11.

3) Plotin (Enneas VI, 1, 27) hat die betreffenden stoischen Spekulationen in die prägnante Formel zusammengefaßt, daß Gott sein Sein von der Materie habe. Vgl. dagegen Koh. 12, 1; 5, 1.

4) Vgl. zu diesem und anderen Einzelpunkten meine soeben (Anm. 1) angezogene Abhandlung S. 770f. Wenn Siegfried (Komm. S. 9) gegen das dort Ausgeführte bemerkt, daß auf das Fehlen einzelner Lehren nicht so

Erde besteht für immer (1, 4). Zu dem stoischen Satz, daß die Welt vollkommen und das Übel für den Weisen nur Schein ist, bildet die fast leidenschaftliche Herbigkeit, mit der unser Schriftsteller die harte Realität des Heeres von Weltübeln dem Blick vorüberführt, einen sehr fühlbaren Kontrast. Wie denn auch sein Wirklichkeitssinn keine Stätte findet für das stolze Bild des auf sich selbst stehenden und von der Welt unabhängigen Weisen, in dem die Stoa zwar einen mit ihrem Determinismus unvereinbaren und von ihr selbst nicht gelösten Widerspruch, zugleich aber ihr edelstes Gedankenbild erzeugt hat. Dem Koheleth geht die erreichbare Weisheit in dem Opportunismns des klugen Mannes auf, für den Vorsicht das bessere Teil der Tapferkeit ist — denn „wer Steine bricht, wird sich daran wehe tun", und „geduldig zuwarten ist besser als hoch einherfahren" —, und der auch gegen Druck und Bestechung nicht gänzlich gefeit ist [1]).

Geringer, trotz des gegenteiligen ersten Anscheins, sind die Berührungen mit dem Epikureismus. Zwar daß gar keine vorhanden seien, scheint mir von Wellhausen [2]) zuviel behauptet. So völlig läßt sich doch die epikureische Tinktur von der durchgängigen Voranstellung der mit Maß und Behagen genossenen Lust unter den erreichbaren Gütern der praktischen Lebensweisheit nicht ablösen [3]). Man könnte einwenden, daß Koheleth, um diese Lust zu bezeichnen, mit Vorliebe den Ausdruck simchā, Freude, gebraucht, und daß darin vielmehr die stoische Schullehre durchleuchte, daß die wahre Freude (*χαρά*) einen Gegensatz zur Lust (*ἡδονή*) bilde [4]).

---

viel Gewicht zu legen sei, wie denn z. B. auch Philo, „der doch gewiß ein Stoiker par excellence war", doch die Lehre vom Weltbrand nicht habe, so wäre es ja gewiß verkehrt, wegen des Fehlens einzelner Details oder Arabesken einer Schulphilosophie einem Schriftsteller diese abzusprechen; anders aber steht es doch, wo es sich um Fundamentallehren einer Schulphilosophie und deren unmittelbare Konsequenzen handelt. Tatsächlich fehlt denn auch die Lehre vom Weltbrande bei Philo nicht; vgl. Vita Mosis II, 53 sqq. ed. Mangey p. 142.

1) Koh. 10, 9; 7, 7. 8; 10, 4.

2) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte⁵ (1904), S. 243.

3) Koh. 3, 12. 22; 5, 17; 8, 15; 9, 7 ff.

4) Diogenes Laertius VII, 116, vgl. Cicero, Tuscul. IV, 6, 13.

Überschaut man aber, mit welchen Merkmalen Koheleth den Begriff der Freude ausführt[1]), und nimmt man hinzu, daß er sie überall als Gegensatz nicht zur Lust, sondern zur Mühsal (ámāl) des Lebens wertet, so kann kein Zweifel sein, daß die, ohnehin durchaus nicht scholastisch, sondern im geläufigen Sprachgebrauch gehaltene Einführung der Freude in unserem Buch dem Geleise der epikureischen Anschauung sich sehr viel näher hält, die Lust und Freude in engste Verbindung setzt[2]). Auch kleinere Verwandtschaftszüge mit dem Epikureismus fehlen nicht: so die Hochschätzung der Freundschaft um der gegenseitigen hilfreichen Dienstleistung willen und die Verwischung der Grenze zwischen Mensch und Tier[3]). Auch Epikur hat sein Scherflein, und kein unerhebliches, zu der Bildungsweisheit jener Zeit beigetragen. Aber von Angehörigkeit Koheleths zur Schule kann auch hier nicht die Rede sein. Von ihr trennt den K. nicht bloß Peripherisches, wie die Mißachtung des weiblichen Geschlechts (7, 26. 28), in dem Epikur die sensibelste Resonanz für seine Philosophie fand und pflegte, sondern vorab die große Gedankenkluft, daß, während für diesen alles Denken und Forschen nur den einen Sinn und Wert hat, das Leben des Menschen von der Furcht der Götter zu entlasten, Koheleth mit strengem Ernst die Position behauptet, daß, wenn überhaupt in dem verworrenen Dunkel unseres Erlebens und Erkennens ein Sinn sei, dieser nur darin gefunden werden könne, daß die Menschen sollen Gott fürchten lernen[4]).

Auch darin zeigt sich in Koheleth der Mann der Praxis, der abseits der Schule mit dem Hausrat allgemeiner Bildung seine

---

1) Vgl. 2, 1f.; 3, 12f.; 5, 17; 6, 9; 7, 4; 9, 7ff.; 11, 9.

2) Diogenes Laertius X, 136 sq. vgl. Cicero de finibus b. I, 17, 55. An gemeine Völlerei ist dabei bei Koheleth ebensowenig wie bei Epikur zu denken; das zeigt Koh. 10, 16. 19, wo diese unter der Charakteristik der faulen Subjekte erscheint, die sich im Genuß der Macht sonnen.

3) Koh. 4, 9ff.; vgl. über Epikur Cicero de fin. b. I, 20, 66. — Koh. 3, 19ff.; vgl. Lukretius, de rerum natura I, 113 sqq.; III, 417—458. (Der Anachronismus letzterer Vergleichung rechtfertigt sich durch die Erwägung, daß Stabilität der philosophischen Dogmen zum spezifischen Charakter der epikureischen Schule gehört.)

4) 3, 14 vgl. 5, 6; 7, 18; 8, 12f. Vgl. a. u. S. 521.

Lust am Sinnieren befriedigt, daß auf die großen Philosophen der älteren Zeit kaum einer seiner Gedanken direkt zurückführt. E. Pfleiderer hat viel Zeit und Scharfsinn darauf verwendet, die Spuren Heraklits bei ihm aufzuweisen [1]). Aber durch wieviel Generationen waren die bekannten Lehren Heraklits vom Fluß der Dinge und vom Verhängnis gewandert — und was Pfleiderer darüber hinaus bei Koheleth als heraklitisch in Anspruch nimmt, ist künstlich adaptiert — und beinahe zu Gemeinplätzen geworden, ehe sie die Flut auch an den Strand unseres Weisen gespült hat. Und auch von Heraklit trennt ihn sein Axiom: die Erde besteht für immer, und sein Protest gegen das Fortleben des Menschen über den Tod hinaus. So wird auch niemand ernstlich meinen, einen Schüler des Empedokles zu hören, wenn Koheleth einmal (9, 1) die Völligkeit des Nichtwissens und die Abhängigkeit sogar der Affekte von der Macht des waltenden Geschicks mit der Wendung ausdrückt: Weder Liebe noch Haß weiß der Mensch. Ganz inkommensurabel mit seiner Denkart ist der religiöse Tiefsinn der Platonischen Spekulation, für den alle Realität der wirklichen Welt an der Welt der Ideen hängt. „Besser mit Augen sehen, als die Seele schweifen lassen", sagt Koheleth 6, 9; und sehr charakteristisch ist die Wahrnehmung, wie ein Jahrhundert nach ihm das neubelebte Einströmen Platonischer Fermente in die hellenistische Gedankenwelt im Buch der Weisheit sich mit bewußter Schärfe gegen manche Stichworte Koheleths als Symptome eines frivolen Freidenkertums wendet [2]). Eher könnte man an Beziehungen zu Aristoteles denken. Aber unmittelbar sind auch diese schwerlich. Es kann an das Meson, an die Tugend des Mittelweges bei Aristoteles erinnern, wenn Koheleth 7, 16 f. den guten Rat gibt: „Sei nicht allzu gerecht und überweise; warum willst du dich in Verlegenheit bringen? Sei auch nicht allzu gottlos

1) E. Pfleiderer, Die Philosophie des Heraklit (1886), S. 255 ff. Vgl. dagegen Menzel, Der griechische Einfluß auf Prediger und Weisheit Salomonis (1889), S. 32 ff. und die dort S. 13 angeführten Abhandlungen von Diels.

2) Vgl. Siegfried bei Kautzsch, Die Apokryphen des Alten Testaments (1900), S. 481 f.

und töricht, warum willst du vor der Zeit sterben?" Aber Aristoteles würde seine Meinung in dieser Wendung schwerlich wiedererkannt haben. Ein Zeugnis historischer Kenntnis der Philosophenschulen, wie es z. B. das Buch der Weisheit 13, 2 gibt, sucht man in unserem Buch vergeblich. Die stärkeren Berührungen mit den der großen Philosophie vorausgegangenen Gnomikern[1]) verbinden nicht nur unser Buch, sondern die gesamte alttestamentliche Weisheitslehre mit diesen, aber nicht auf der Grundlage der gegenseitigen Entlehnung, sondern des sensus communis, der geistig kräftigen Völkern gemeinsam ist. — Daß das Buch von einem Hauch griechischen Geistes durchweht ist und an den Fermenten, welche die Schulphilosophien der nacharistotelischen Zeit in das geistige Milieu der Völker am östlichen Mittelmeer hineingeworfen, einen unverächtlichen Anteil hat, spürt man überall; aber über diesen Anteil hinaus es als ein jenen Schulen selbst kongenial zur Seite tretendes Denkmal philosophischer Literatur im engeren Sinne des Wortes zu bezeichnen, geht nicht an. Den Weisheitsbüchern des Alten Testaments fürs Volk schließt es sich als Weisheitsbuch für die Volksschichten an, die an der neuen Wendung der Kultur teilhaben. —

Viel weniger, als die griechischen, sind persische Einflüsse in unserem Buche wahrzunehmen. Die angelologischen und dämonologischen Elemente, deren Einströmen in die israelitische Vorstellungswelt doch schon seit dem babylonischen Exil wahrzunehmen ist, sind hier gänzlich außer Sicht getreten; von dualistischen fehlt jede Spur; selbst die Sprache ist ärmer an persischen Eindringseln (wie pardēs 2, 5; pitgām 8, 11), als andere nachexilische Schriften des Alten Testaments. — Auch auf die großen Separationen und Sektenbildungen, die gegen die Wende zur christlichen Zeit hin in den Vordergrund des jüdischen Lebens treten, führt keine Spur, die schon hier zur Annahme einer direkten Beeinflussung nötigen könnte. Das Fürsichgehn abgesonderter Kreise innerhalb des Volkes, das schon bei Maleachi (3, 16 f.) deutlich entgegentritt und in dem die Partei-

---

1) Vgl. z. B. die von Zeller, Philosophie d. Gr.⁴ (1876), I S. 96 f. gegebene Zusammenstellung aus Theognis.

bildung der Pharisäer vorausschattet, ist zur Zeit unseres Buchs sicher schon vorhanden gewesen und gerade auch durch Strömungen, wie sie sich in diesem spiegeln, und die Wirkung des empfundenen Gegensatzes ohne Zweifel gefördert worden. Bald nach Koheleth findet die makkabäische Bewegung schon in ihren Anfängen die „Chasidäer", die Gemeinschaft der Frommen, als geschlossene Genossenschaft auf dem Plan, die ihren Unternehmungen kräftig zur Seite tritt[1]). Man möchte aus Koheleth 9, 2, das mit kaum verkennbarem Reflex auf Mal. 3, 18 geschrieben ist und in charakteristischer Weise das Prädikat des „Reinen" durch den Beisatz des „Guten" vom rituellen aufs ethische Gebiet ausweitet[2]), ein Zeichen davon erblicken, daß Koheleth jene Genossenschaft kennt, ohne sich jedoch von ihr in seinen Gedankengängen irritiert oder gar bestimmt zu finden. Etwas anders könnte es sich mit den Sadduzäern und Essäern verhalten. In der oben (S. 503) angezogenen Stelle der talmudischen Pirke Aboth klafft hinter Antigonos eine Lücke. Erst nach dieser leitet Jose ben Joeser, der im Talmud (chagiga II 7) als Chasid bezeichnet wird und also an der nationalen Reaktion gegen das eindringende Griechentum wesentlich beteiligt gewesen sein wird, die neubeginnende Reihe guthebräischer Namen ein. Diese Lücke nun füllen die Aboth de Rabbi Nathan (vgl. oben S. 504, A. 1) aus, indem sie die Sekten der Boethusäer und Sadduzäer von zwei Männern herleiten, die als Schüler des Antigonos bezeichnet werden, und von denen der eine den griechischen Namen Boethos (Baitus), der andere den hebräischen Sadok führt. Die Notiz füllt, wie man sieht, nicht bloß die Lücke des talmudischen Traktats, sondern — und das verstärkt ihr Gewicht[3]) — sie erklärt auch,

1) Vgl. 1 Makk. 2, 42; 7, 12 ff.

2) Vgl. hierzu Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II³ (1898), S. 397 ff.

3) Eine weitere Verstärkung erhält dies Gewicht durch den Umstand, daß der gelehrte R. Saadja Haggaon eine selbständige Überlieferung gekannt hat, die Boethus und Zadok in die Zeitgenossenschaft des Antigonos von Socho rückte und konkrete Angaben über Streitfragen der Kalenderberechnung enthielt, in die sie verwickelt waren. Vgl. Isaak Israeli, Jesod 'Olam 4, 6. — Immerhin bleibt bestehen, daß dies aus der alten Synagoge über-

wie diese Lücke hat entstehen können. Das Lehrerpaar Boethus und Sadok, auf das zwei Separationen ihren Ursprung gründen, durfte in der Reihe der normierenden Autoritäten nicht mit erscheinen. So legt sich die Frage nahe, ob sie nicht eine weitere Stütze durch offensichtliche Berührungen unseres Buches mit den charakteristischen Grundanschauungen jener Separationen erhalte. Betreffs der Sadduzäer wird man die Frage unbedenklich bejahen dürfen. Dauernd finden wir diese Richtung, die ja eine Sekte kaum genannt werden kann, in jenen leitenden Schichten des Volkes vertreten, aus deren Mitte und für deren literarische Bedürfnisse Koheleth augenscheinlich geschrieben hat, und mit Koheleth teilt sie die Leugnung der Unsterblichkeit und den Mangel eines Engel- und Geisterglaubens (Apg. 23, 8); auch was Koheleth 8, 11 schreibt, paßt zu der Strenge im Kriminalrecht, die unter ihren Charakterzügen aufgezählt wird[1]). Betreffs der Boethusäer gewinnt die Frage eine besondere Bedeutung, wenn man eine mit gelehrtem Scharfsinn begründete und kaum ausreichend widerlegte Argumentation Herzfelds[2]) gelten läßt. Er geht von der Tatsache aus, daß der Talmud, dem doch die Essäer unmöglich unbekannt gewesen sein können, ihren Namen niemals nennt, dagegen an einer ganzen Reihe von Stellen von den Boethusäern (Baitusim) Notiz nimmt, während umgekehrt Josephus von den Boethusäern nichts, dagegen von den Essäern mancherlei zu berichten weiß. Von da gelangt er, unter sorgfältigem Eingehen auf die Details der Frage, zu dem Schluß, daß Boethusäer die talmudische Bezeichnung der Essäer sei. Dann würde also[3]) nach dem Obigen der Ursprung dieser Gemeinschaft letztlich auf jenen Boethus zurückgehen, der ein Schüler des Antigonos und somit

kommene Überlieferungsmaterial als Geschichtsquelle in unserem Sinne des Wortes nur mit großer Vorsicht verwertet werden kann.

1) Josephus, Archaeolog. XX, 9, 1.

2) Herzfeld a. a. O. III, 397 ff. — Allerdings führen die Details, die wir über die Lehre der Boethusäer erfahren (vgl. die Zusammenstellung bei Levy, Neuhebräisches Wörterbuch I, S. 219 f.), nicht darüber hinaus, in ihnen eine „Spielart der Sadducäer" (Schürer a. a. O. S. 413) zu erkennen.

3) Dieser Konsequenz allerdings entzieht sich Herzfeld III, 382 f.

ein Zeitgenosse Koheleths war. Tatsächlich spricht manches in unserem Buch essenisch an. Die Lehre von der Allmacht und Unabänderlichkeit des Schicksals, wie sie als eine der Fundamentallehren des Essenismus bekannt ist, gehört, wie wir gesehen haben, auch zu den Grundpfeilern der Weltansicht Koheleths. Alle Zeit laß deine Kleider weiß sein, sagt Koheleth 9, 8: bei den Essäern war die weiße Kleidung vorgeschriebene Tracht. Mit ihnen teilt Koheleth die Auffassung des Schätzesammelns als einer Qual der Toren 2, 26; die Wertung des einfachen Lebens gegenüber übersättigter Kultur 5, 11; die Geringachtung des weiblichen Geschlechtes 7, 26. 28. Der Abschnitt Kap. 4, 17 bis 5, 8, der im Ganzen des Buchs mit seiner plötzlichen Abschwenkung aufs kultische Gebiet fast fremdartig berührt, gewinnt mit seiner Herabwertung des Opferkultus und der Warnung vor leichtfertigen Schwüren und Gelübden sofort ein einleuchtendes Verständnis seiner Einflechtung, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß die Essäer Opfer und Eid verwarfen. Aber auch hier wäre es verfehlt — selbst wenn die Existenz der Sekte in so frühe Zeit datiert werden könnte —, an ein enges Verhältnis zu denken, wie es doch bei der Strenge, mit der diese ihre Lehre einschärfte und unter den Schutz der disciplina arcani stellte, angenommen werden müßte. Koheleth mißachtet das Opfer, aber dem, der nicht opfert, mißt er keinen höheren Wert bei 9, 2; er mißbilligt den Leichtsinn bei einer vor Gott übernommenen Verpflichtung, aber den Eid selbst verwirft er nicht 8, 2; er hält gering vom weiblichen Geschlecht, aber die essenische Konsequenz, die Ehe zu verwerfen, zieht er keineswegs 9, 9. Mit der Empfehlung des weißen Gewandes verbindet er die der Salbung des Hauptes, die bei den Essäern verpönt war 9, 8[1]); den Kaufhandel, den sie verboten, läßt er nicht bloß zu, sondern empfiehlt ihn 11, 1 f. Mit der essäischen Empfehlung der Enthaltsamkeit stimmen die Aufmunterungen Ko-

1) Er gibt durch diese Verbindung der Frage Raum, ob nicht gegenüber seiner Anschauung, für die das Weiß offenbar Sinnbild der Freude ist, die nämliche Farbe bei den Essäern eine ganz andere Bedeutung hatte; etwa (wie Ritschl wollte) die einer Proklamierung des allgemeinen Priestertums der Sektenglieder.

heleths zum Lebensgenuß nicht überein; von ihrer Engellehre, ihrem Sonnenkultus findet sich bei ihm, so gern er das Wort Sonne gebraucht, nicht die geringste Andeutung. Auch wenn man der Notiz der Aboth de Rabbi Nathan einen historischen Wert und der Boethusäer-Hypothese Herzfelds Evidenz einräumt, kommt man nicht darüber hinaus, daß gewisse Gedanken, die in den Kreisen der Essäer zur Auswirkung gelangt sind, in ihren ersten Ansätzen bei Koheleth vorliegen und also in seiner Epoche zu wirken begonnen haben, daß aber die Konsolidation der Essäer zur Genossenschaft mit den für diese wesentlichen mysteriösen, astrolatrischen und asketischen Zügen erst den folgenden Jahrhunderten angehört [1]). —

Wiederholt trat uns in der Überschau der Berührungen unseres Buches mit griechischen Philosophemen die Wahrnehmung entgegen, daß eine konsequente Durchführung und Auswertung manches unter diesen hellenischen Fermenten, die Koheleth aus der zeitgenössischen Gemeinbildung aufgenommen, sich bei ihm an bestimmten religiösen Positionen bricht. Das bedarf noch eines näheren Eingehens. Ist Koheleth lediglich Modernist, der die Erträge der zeitgenössischen Kultur wohl oder übel in hebräisches Gewand kleidet? Oder haben wir in seinem Buch den Versuch einer Synthese dieser Erträge mit der religiösen Substanz des Judentums vor uns? Die unbefangene Lesung des Buches lehrt uns in dem Verfasser, so wenig er seine Nationalität betont, doch den bewußten Erben nicht bloß der Sprache, sondern auch der Religion seiner Väter erkennen. Wie er mit Nachdruck den Fundamentalsatz der alttestamentlichen Weisheitsliteratur vom engen Zusammenhang zwischen Weisheit und Gottesfurcht aufrecht erhält, so hält er die Grundelemente jener Religion fest; allerdings in einer für ihn und seine Zeit charakteristischen Erstarrung und Verkürzung. Wohl blitzt hier und da auch bei ihm ein Funke der religiösen Genialität auf, die der Religion Israels einen so hohen Platz unter denen der Völker gesichert hat. Es ist religiöser

1) Wie denn auch die Aboth des R. Nathan selbst die Konstituierung der Sekten nicht unmittelbar durch die beiden Schüler des Antigonos erfolgen lassen, sondern ein paar Schülergenerationen dazwischenschieben.

Tiefsinn, wenn er die Tragik des Loses der denkenden Menschheit am schmerzlichsten und tiefsten darin begründet findet, daß Gott dem Menschen die „Ewigkeit in den Sinn gelegt hat", also den Drang, eine Vergangenheit und Zukunft und das All umfassende Erkenntnis zu gewinnen; daß Er ihm aber versagt hat, sein Gotteswerk, in dem diese Erkenntnis beschlossen liegt, von Anfang bis Ende zu durchschauen. Die Welt ist wohl vollkommen, aber hier liegt ihre Qual [1]). So kann ja freilich die Seele nicht satt werden von dem, was der Mensch für seinen Mund schaffen mag (6, 7); selbst, was ihm Gutes widerfährt, wird ihm zur Demütigung, denn er hat kein Verdienst daran: es ist Gabe [2]). Fein ist das Gegengewicht des Gedankens, daß echte Heiterkeit des Gemütes, die dem Herzen wohltut und das verdüsterte Antlitz aufhellt, nur aus der Wehmut einer Betrachtung erwächst, die am Schmerz des Daseins nicht vorübergeht [3]). Tiefsinn liegt ebenso darin, wenn Koheleth aus dem Umstande, daß die Dinge im Weltlauf beständig wiederkehren und nichts Neues unter der Sonne begegnet, den Schluß zieht: also ist, wenn auch Menschen das Vergangene vergessen [4]), doch Einer da, der sich um das Vergangene kümmert — sonst würde es ja nicht wieder ans Licht gezogen werden; gibt es aber einen solchen, so gibt es auch ein Gericht über das Vergangene (3, 15—17). Und dieser Tiefsinn gewinnt Schneide und Schärfe, wenn Koheleth den Gedanken dahin weiterspinnt: darum ist der Weltlauf so tragisch und in Dunkel gehüllt, damit der Mensch lerne Gott fürchten und nach ihm forschen; er soll seiner Ohnmacht innewerden und merken, daß er an sich selber nichts vor dem Vieh voraushat [5]). Aber verstreut und blitzartig eilen diese Gedanken vorüber.

---

1) 3, 11 ff.; vgl. 1, 13; 8, 17; 11, 5.

2) 5, 19 vgl. mit V. 18. (Zu מענה vgl. 1 Kön. 8, 35.) 2, 24; 3, 13.

3) 7, 2. 3; 8, 1.

4) Der Gedanke, daß für Menschen Vergehen und Vergessen zusammenfallen, gehört zu den Stichworten des Buchs. 1, 11; 2, 16; 4, 16; 8, 10; 9, 5 f.

5) 3, 14. 18. Wie an letzterer Stelle das mit „und" angeschlossene לראות „um zu sehen" zeigt, das, als ein Sehen Gottes gedeutet, einen Non-

Immerhin weisen sie auf die wesentlichen Stücke, die dem Verfasser aus dem reichen Erbe der prophetischen Religion festgeblieben sind. Zwar der belebende Gedanke einer Immanenz des überweltlichen Gottes im Kosmos wie in der Geschichte, der der prophetischen Rede ihre eigene Wärme gibt, ist gewichen. Geblieben aber und in starrer Unbeweglichkeit festgehalten ist die Überzeugung von der Allwirksamkeit Gottes, des Schöpfers, von der alles Geschehen abhängt[1]). Wie sie Koheleth die Möglichkeit gibt, der kahlen Vorstellung des allmächtigen Schicksals religiöse Farbe zu geben und sie mit dem Gottesnamen einzuführen (s. oben S. 506), so gibt sie ihm ebenso die Möglichkeit, der Weisung zum Genuß statt des skeptischen ein religiöses Fundament zu geben: dieser Genuß und die mit ihm verbundene Lust ist, weil durch die jedesmal gegebene Lage dem Menschen dargeboten, der Anteil (chèleq), den das göttliche Walten dem Menschen zuweist; nicht bloß weise also, sondern fromm handelt der, der ihn ergreift: gerade so erfüllt sein Handeln das göttliche Wohlgefallen[2]). —

sens enthalten würde, muß auch das vorhergehende לברם (vgl. oben S. 504 Anm. 2) als von Gott beabsichtigte Tätigkeit des Menschen gefaßt werden: er soll nach Gott forschen lernen; vgl. zum Verbum 9, 1; zur Sache 3, 14. Diese Fassung der Aussage entspricht auch der herrschenden Weise des zugleich mit Subjekt und Objekt konstruierten Infinitivs: nicht das Subjekt, sondern das Objekt pflegt an die zweite Stelle zu treten (Gesenius-Kautzsch § 115 h). Ich übersetze also Vers 18: „Ich sagte mir über die Sache (Hiob 5, 8) der Menschen: (so steht es,) damit sie nach Gott forschen und sehen sollen, daß sie an sich selber (להם καθ' ἑαυτούς) dem Vieh gleich sind.“ Vgl. Ps. 73, 21 f. Zur Ellipse des Ausdrucks vgl. König, Stilistik S. 227 f. — Es scheint der Beachtung wert, wie diese besonderen, stark pointierten Ideen Koheleths sich gerade im dritten Kapitel zusammendrängen. Das stimmt zu der oben gegebenen Vorstellung (S. 500) von der Entstehung des Buches. Kap. 3 war der Ausgangspunkt der schriftstellerischen Tätigkeit Koheleths; erst Kap. 4 beginnen die konglomerierten Spruchgruppen, die jenem Grundstock angefügt sind.

1) 11, 5; 12, 1; 2, 24; 7, 10. 13 f.; 9, 1. Der Mensch soll nichts hinter sich finden, er ist zur Ohnmacht verurteilt. 6, 10; 7, 14 b.

2) 9, 7; 2, 10. 24; 5, 17 f.; 3, 13. 22; 7, 14. Von da aus ergibt sich dem Verfasser auch ein gewisser Wert des Lebens 9, 4—9, der aber freilich es des Charakters, bei alledem ein Leben der Nichtigkeit zu sein, nicht entkleidet. 9, 9; 7, 15.

Der andere Pfeiler, der von der Religion der Väter dem Koheleth stehen geblieben ist, ist die Gewißheit des göttlichen Gerichts. Wie alles seine Zeit hat, so steht über allem das Gericht [1]). Hart stehen gegen diese Position die Erfahrungen des Leides, das auch den Gerechten trifft, während gerade der Schlechte nicht selten davon verschont bleibt [2]). Und Koheleth ist keineswegs der Mann, diesen Mißstand zu übersehen. Wie sehr seine Redeweise die Gelassenheit des alten Weisen innehält, der die Zuckungen der im Schmerz schwelgenden Jugend hinter sich hat, so teilt er doch jene Art des Wirklichkeitssinns dekadenter Zeiten, die sich genugtut, die Härten des Lebens möglichst hart, seine Nachtseiten möglichst dunkel, seine Widersprüche möglichst ungemildert zu sehen und auszusprechen. Im schweren Ringen steht er mit dem schon vorher im Alten Testament vielverhandelten Problem der Theodizee, das sich hier auftut. Fernab liegt seiner Denkart die mystische Lösung des 73. Psalms, daß für wahre Frömmigkeit das Problem nicht vorhanden sei, da ihr im Besitz Gottes ein Glück aufgegangen ist, das den Mangel aller irdischen Güter überschwenglich aufwiegt. Mit herber Schärfe lehnt er die andere Lösung ab, deren Ansätze auch schon vorher im Alten Testament da waren und die nicht lange nach ihm im Buch Daniel (12, 2 f.) zum kompakten Dogma einer Auferstehungslehre kristallisiert erscheint: die einer Ausgleichung der Geschicke nach dem Tode. „Alles, was vor dem Menschen liegt, ist nichts; wer will wissen, ob der Lebenshauch des Menschen zu Gott hinaufgeht und der des Viehs hinunter zur Erde fährt [3])?" Näher liegt ihm die Wendung, die im Buch Hiob der Sache gegeben ist: nämlich, daß das letzte Erkennen dem Menschen verschlossen, dafür aber die praktische Lösung ihm an die Hand gegeben sei, das Rechte zu tun und das Böse zu

1) 3, 1 ff. 17.; 8, 5 f. 12 f.

2) 7, 15; 8, 10. 14.

3) 11, 8; 3, 21 vgl. 6, 12; 9, 1. (In letzterer Stelle ist, wie die LXX richtig gesehen haben, das erste Wort in Vers 2 הֶבֶל zu lesen und zu Vers 1 herüberzuziehen.) 9, 5: Für die Toten gibt es keinen Lohn mehr. 9, 10. — Auch die Zurückziehung des Lebenshauches durch Gott 12, 7 schließt für Koheleth eine Hoffnung individueller Fortdauer, welche doch Voraussetzung der jenseitigen Vergeltung wäre, nicht ein. Vgl. Ps. 104, 29.

meiden. Wie die Wahrnehmung des Augenblicks zum Genuß, so lehrt Koheleth auch die Wahrnehmung der gegebenen Lage zur kräftigen Betätigung gerade auch im Hinblick auf die Ungewißheit der Zukunft als den Weg verständiger Weisheit erkennen: „Was dir vor die Hände kommt, das tue mit all deiner Kraft — wer auf den Wind achtet, kommt nicht zum Säen, und wer nach den Wolken schaut, nicht zum Ernten [1]).“ Aber das ist doch auch für ihn eben nur ein Abblicken vom Problem, keine Lösung. Namentlich unter den lastenden Eindrücken des Mißverhältnisses zwischen Unterdrückten und Unterdrückern, das für den ersten Teil seines Buchs den stehenden Hintergrund bildet, kommt Koheleth immer wieder auf das Problem zurück; jedesmal mit einem anderen Lösungsversuch. Das einemal mit dem einer durchaus pessimistischen Resignation: die Sache ist so offenkundig, so unentwirrbar und so unsäglich traurig, daß das Nachsinnen darüber nur dazu gelangen kann, die Toten glücklicher zu preisen als die Lebenden (4, 1 ff.) [2]). Das anderemal opportunistisch: es ist nun einmal so der Welt Lauf, daß ein Hoher auf den anderen hält; und schließlich ist's doch relativ das beste, wenn der friedliche Erwerb im Lande unter dem Schutz eines Herrschers steht (5, 7 f.). Aber wie er schon bei dieser Lösung nicht unterläßt, den anderswohin weisenden Zusatz einzuflechten: „aber über den Hohen steht der Allerhöchste“, so drängen ihn alle Skrupel der Erfahrung nicht von der Position ab, zu der er schon bei der ersten Behandlung des Problems gelangt war (3, 16 f.): nämlich daß trotzdem Gottes Gericht über die Menschen sicher ist [3]). Wie er vor feindlichen Konspirationen gegen den schlechten Herrscher mit der Begründung warnt, daß man das Gericht Gottes über ihn in Ruhe ab-

1) 9, 10; 11, 4. 1 f. 6; 4, 5; 10, 18. Vgl. Hiob 28, 28; 17, 9.

2) Man sieht hinter dieser Lösung, die doch keine ist, den schweren Skrupel lauern, was doch mit der 3, 17 ausgesprochenen Gewißheit des über den Unterdrücker kommenden Gerichts dem Unterdrückten in seinem gegenwärtigen Elend gedient sei; der Verfasser deutet selbst an, daß, was er 3, 18 f. zur Klärung der Sache beigebracht, ihr den Stachel nicht nimmt.

3) Gott hat, wie für alle Dinge, so auch für das Gericht eine Zeit festgestellt, heißt es 3, 17. Statt שׁם ist, wie schon Houbigant erkannt hat, שָׂם zu punktieren. Vgl. auch 7, 17; 8, 12 f.

warten soll (s. oben S. 496 f.), so bringt der Schluß seiner Ausführungen die kräftige Zusammenfassung der beiden divergenten Sätze, die man als das Fazit und Bekenntnis seines Buchs ansehen kann: Genieße dein Leben so gut du kannst, aber wisse, daß Gott dich darüber ins Gericht führen wird[1]). Wie das Gericht

1) 11, 9. Schon diese Zusammenfassung entscheidet gegen den von Siegfried (im Kommentar) mühevoll durchgeführten Versuch, das Verständnis der sich kreuzenden Gedankengänge unseres Buches durch die Annahme zu applanieren, daß der Buchkörper, wie wir ihn haben, durch schichtenweise Ablagerung von Schriftsätzen verschiedener Verfasser entstanden sei, deren jeder den oder die Vorgänger bekämpfe oder korrigiere. Die Möglichkeit von Glossen und Verschiebungen im Text wird ja hier so wenig als sonstwo in Abrede zu nehmen sein. (Daß z. B. die Verse 7, 11 f. nicht von Ursprung her den klaren Zusammenhang von 7, 10 mit Vers 13 f. unterbrochen; oder daß der Doppelzeiler 2, 12a nicht schon in der ersten Niederschrift das Glied 12b von Vers 11 getrennt haben, sondern durch Zeilenverschiebung aus seiner ursprünglichen Stelle zwischen 11a und 11b geraten sein wird, sieht jeder.) Aber die Systematik des Siegfriedschen Versuches, die bei historischen Büchern wohlangebrachte Frage nach Quellenschichten auf unser Buch zu übertragen, scheitert an der Beschaffenheit des Buches und erleichtert nicht, sondern hindert das Verständnis. Siegfried sieht sich genötigt, selbst die Stichworte des Buches auf verschiedene Hände zu verteilen; vgl. z. B. das Programmwort vom הבל, das 2, 26; 3, 19; 6, 9; 7, 6; 11, 8 dem Grundverfasser aberkannt wird. Während er die dialektische Figur der gegensätzlichen Rede (vgl. oben S. 496) zu 11, 1 f. (wo sie aber nicht statthat) unbefangen als Redeweise Eines Verfassers anerkennt, wird sie ihm 4, 4 ff.; 7, 15 ff. zur Ursache der Unterscheidung der Hände. Und doch bekennt er selbst, daß mit seiner Unterscheidung von fünf Schriftschichten (Q^1, Q^2, Q^3, Q^4 und R) der Sache nicht genügt, sondern unter der Chiffre Q^5 noch eine Anzahl weiterer Glossatoren zusammenzufassen sei (S. 12). In der Tat würde es nicht schwer sein, die bereits reichlich verwirrte Sache mit der Absicht größtmöglicher Verdeutlichung noch weiter zu verwirren — oder dann noch lieber den Knoten in der Weise Luthers zu durchhauen, der (Erl. Ausg. LXII, 128) das Buch für eine Exzerptensammlung aus der Bibliothek des Königs Ptolemäus Euergetes zu halten geneigt war. — Vergegenwärtigt man sich aber die zum Teil noch schwereren Widersprüche, deren Zusammenfassung für die jüdisch-hellenistischen Schriftsteller charakteristisch geblieben ist (vgl. Freudenthal, Die dem Josephus beigelegte Schrift über die Herrschaft der Vernunft [1869] S. 39), und hält man die oben (S. 500 ff und S. 522 Anm.) angedeutete Auffassung über die Entstehung unseres Buches für dem Tatbestand entsprechend, so wird man nicht zweifeln, daß die Annahme eines Verfassers des Buchkörpers 1, 2 bis

zu denken, wo und wann ihm, wenn das Jenseits doch ausgeschlossen bleiben soll, seine Stelle zu weisen sei — diese Fragen wirft Koheleth nicht auf, so nahe sie liegen, und so gewiß man annehmen muß, daß er selbst sie sich gestellt haben wird. Es bleibt ungewiß, ob er das so bestimmt erwartete Gericht Gottes nach Art der Prophetie in der Gestalt einer mitten in den Zeitverlauf hineinfallenden Katastrophe göttlicher Parusie gedacht hat — was allerdings seiner sonstigen Art zu philosophieren wenig entsprechen würde —, oder ob er bereits in der Weise Philos es als das ausgleichende Schicksal denkt, das von Stadt zu Stadt, von Volk zu Volk, von Land zu Land eilend im Wechsel der Zeiten allen gerecht wird[1]). Auf Gedankengänge dieser Richtung weist seine Verknüpfung des Gerichtsgedankens mit dem der Zeitordnung, sowie gelegentliche Hinweise auf die Zeugnisse der täglichen Erfahrung für ein Walten der Nemesis[2]). — Auf den beiden Pfeilern der Allwirksamkeit und des Gerichts Gottes ruht das, was Koheleth als Gottesfurcht, d. h. nach alttestamentlichem Sprachgebrauch als Religion kennt und mit wiederholtem Nachdruck empfiehlt[3]). —

Ziehen wir die Summe, so gibt sich unser Buch als eines der ersten Erzeugnisse des Dranges zu erkennen, den die Welt-

---

12, 8 wie die nächstliegende, so auch die dem Verständnis dienlichste ist. Wie mir denn nicht zweifelhaft erscheint, daß nicht bloß ein Mann der Praxis, sondern auch mancher Gelehrte, der am Schreibtisch mit Recht den größten Nachdruck auf konzinne Gedankenführung legt, über die Ähnlichkeit des Resultates mit unserem Buch erstaunt sein würde, wenn er eine Zeitlang alle gewichtigen Gedanken, die ihm tagsüber über Welt und Leben durch den Kopf gegangen sind, kurz notierte und nach einiger Zeit diese Notizen zusammenstellte. — Eher als das gequälte Unternehmen Siegfrieds wird man sich die anmutige Kunst gefallen lassen, mit der P. Haupt (Kohelet oder Weltschmerz in der Bibel [1905]) eine Reihe von leiblich zusammenstimmenden Pointen des Buchs herausgehoben, in geschickte Ordnung gebracht, in hübsche Gedichtchen umgesetzt und so zwar nicht eine Auslegung des Buchganzen, aber eine ansprechende Anthologie aus Koheleth hergestellt hat.

1) Philo, Quod Deus sit immutabilis I, 298 ed. Mangey.

2) 3, 17; 8, 6; 9, 11. — 2, 26; 5, 5; 7, 17. 26; 8, 8. Vgl. auch Sir. 39, 29f.

3) 3, 14; 5, 6; 7, 18; 8, 12f.

umwälzung des großen Mazedoniers hervorgerufen, die auf der Religion des Alten Testaments gründende Weisheit mit der philosophisch beeinflußten griechischen Denkart in Fühlung und Ausgleich zu setzen. Noch stoßen die Gegensätze hart aufeinander. Noch fehlt die Kunst, mit der Koheleths Nachfolger die hellenische Gedankenwelt durch Allegorie in die alttestamentlichen Urkunden hineininterpretiert haben: keine einzige exegetische Allegorie begegnet im ganzen Buch. Noch liegt für ihn in weiter Ferne die auf demselben Boden entstandene und von dem Denken der alten Christenheit mit mächtiger Vertiefung aufgenommene Synthese, die die alttestamentliche Vorstellung des schöpferischen und offenbarenden Wortes Gottes mit der hellenistischen der die Welt durchwaltenden Vernunft in Bezeichnung und Begriff des Logos zusammengeschmolzen hat. Noch fehlt auch die wilde und wüste Mischung ägyptischer und persischer Religionswucherungen mit den jüdischen und griechischen Elementen, über deren seltsamer Phantastik sich jene Synthese des Logos in lichter Klarheit und sieghafter Gestalt zur Höhe gehoben hat. Die einzige Anspielung auf Zauberwesen, die das Buch enthält, ist ein volkstümlich geprägtes Sprichwort, das seinen nativ-palästinensischen Ursprung durch den Gebrauch althebräischen Sprachgutes bezeugt[1]). In großer, fast kahler Einfachheit treten die beiden Faktoren der Verbindung, der jüdische und griechische, nebeneinander: die bunte Mannigfaltigkeit des Buchinhalts liegt nicht in der üppigen Fülle exotischer Ideen, mit denen es baut, sondern in der Vielheit des Beobachtungsmaterials, mit der es seine wenigen Grundideen ausführt und illustriert. Aber die Verbindung jener einfachen Faktoren ist nicht vollzogen, ohne auf diese reduzierend und umwandelnd einzuwirken. Auf seiten des jüdischen Elements hat der Puls der altprophetischen Religion zu schlagen aufgehört. In der Gottesvorstellung ist jener Zug mächtiger geworden, der schon in der Priestergesetzgebung zu spüren war: sie ist klar, aber auch kalt geworden. Keine Anthropomorphismen begegnen mehr, aber auch kein Hauch warmen Lebens: sie ist zu einer furcht-

1) Koh. 10, 11. Vgl. zum Worte לחש Jes. 3, 3; Jer. 8, 17.

erregenden Gestalt unergründlicher und unerbittlicher Allmacht skelettiert, deren knöcherner Druck sich über das Nichts der Geschöpfe lagert, und deren Leblosigkeit dem Fatum der Völker so nahe gerückt ist, daß gerade auf diesem Zentralpunkt die Kombination sich ohne Schwierigkeit vollzieht. Das heroische Vertrauen, die unzerbrechliche Hoffnung, von denen die Prophetie lebt, hat dieser Gottheit gegenüber keinen Raum mehr; ebenso schweigt unser Buch vom Gebet; und schon hier begegnet — doppelt auffällig nach der Schärfung dieser Momente durch das Exil — jene religiöse Signatur des Hellenismus, daß ihm „der Ernst der Predigt von Schuld und Versöhnung fehlt“ [1]). Und wenn in der Prophetie als unmittelbarer Ausfluß der mit heißer Innigkeit erfaßten Gottesliebe der warme Zug der tätigen Liebe zu den Menschen, wenn auch zunächst nur zu den Volksgenossen, den Wert der Religion als sozialer Kraftquelle bezeugt, so fehlt dazu der kühlen Frömmigkeit des Koheleth der Antrieb: hier erscheint er, wie es bei skeptischem Pessimismus die Regel ist, aufgesogen durch einen Egoismus, der es wohl bis zu Äußerungen des Mitleidens mit dem Geschick der anderen bringt, das ja auch das eigene werden kann, der aber versagt, wenn die opfernde und fürsorgende Abhilfe von ihm gefordert wird. Die Befriedigung oder Nichtbefriedigung des begehrenden Ich entscheidet über den Wert der Dinge; auch die Freundschaft hat ihren Wert lediglich darin, daß der Mensch Hilfe braucht. Von der nachprophetischen, seit dem Exil zur religiösen Macht gewordenen Begeisterung für das Gesetz der Väter ist unserem Buch nur die Achtung vor dem Sittengesetz geblieben 8, 5; vom Zeremonialgesetz hält K. wenig (4, 17; 9, 2), und von einer Tora des Moses redet er überhaupt nicht. — Anderseits sind die Brocken griechischer Denkart, die K. aus der Populärweisheit der Zeitbildung aufgenommen, verschiedenster Herkunft, liegen durcheinander wie in der Gletschermoräne die Kiesel der verschiedensten Gesteinschichten, und sind durch Abschleifung aller polytheistischen und pantheistischen Kanten den nüchternen Grundideen des israelitischen Verfassers adaptiert. So dürftig

1) Reitzenstein, Poimandres S. 180.

der Untergrund alttestamentlicher Frömmigkeit, der Furcht vor Gott, dem allwirksamen Schöpfer, Ordner und Richter der Welt: doch ist er es, der dem Buche sein Rückgrat gibt. —

Man begreift, wenn man das Ganze des Buchs sich innerlich vergegenwärtigt, die Gewalt des horror vacui, mit dem in den nächsten Jahrhunderten die synkretistische Sturmflut religiöser und theosophischer Phantastik in die von dieser Minimalreligion leer gelassenen Betten des religiösen Bedürfens eingeströmt ist. Und mehr noch. Wenn neuerdings mit schönem Nachdruck die Aufmerksamkeit auf die nächste Wendung des Evangeliums an die niederen Volksschichten gelenkt worden ist, so liefert die Betrachtung des Koheleth einen Baustein zu der ergänzenden Erkenntnis, wie die gleiche Aushungerung und mit ihr das gleiche Verlangen nach religiöser Sättigung auch in den Höhenschichten des Geistes und der Bildung dem Evangelium entgegengekommen ist und ihm auch von dort die geistigen Energien zugeführt hat, ohne die es nicht Weltreligion geworden wäre. Man versteht es, wenn Paulus — sicher nicht ohne den Eindruck unseres Buches — Röm. 8, 20 ff. durch die ganze Welt ein Sehnen hindurchgehen fühlt, aus dem Sklavendienst der Nichtigkeit befreit zu werden zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes; man empfindet das tiefe Aufatmen mit, mit dem der Verfasser des Hebräerbriefs (2, 15, vgl. auch II Clem. I, 6) aus dem Bewußtsein, durch Christum diese Freiheit gewonnen zu haben, zurückschaut auf die Vergangenheit eines lebenslänglichen Knechtsdienstes unter der Furcht des Todes.

2.

Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Scotus Erigena.

Von

D. Johannes Dräseke (Wandsbeck).

Wer sich eingehender mit dem Hauptwerke des Johannes Scotus Erigena „De divisione naturae libri V“ beschäftigt und die Darstellungen der Ansichten und Lehren desselben zu Rate gezogen hat, der wird in ihnen allen eine der Bedeutung der Sache entsprechende Hervorhebung und eine richtige Bewertung der Tatsache vermissen, daß Erigena von den griechischen Vätern, was den Umfang des von ihm Mitgeteilten anlangt, wohl keinen so häufig angeführt, ja — man kann im Hinblick auf sein IV. Buch getrost behaupten — keinen so stark ausgeschrieben hat, wie Gregorios von Nyssa, denjenigen unter den griechischen Kirchenvätern, bei dem die Nachwirkungen des großen Alexandriners Origenes am deutlichsten spürbar sind, an dessen geistvolle Auffassung der Anfangs- und Endzustände des Menschengeschlechts und der Dinge dieser Welt die keines Griechen oder Römers in der Zeit zwischen Origenes und Augustinus auch nur von ferne heranreicht. Immer und immer wieder greift er auf dessen „Oratio de imagine“ d. h. die mit Recht berühmte, von Suidas ein „bewunderungswürdiges Werk“ (*τεῦχος θαυμάσιον*) genannte Schrift „Von der Erschaffung des Menschen“ (*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, De hominis opificio) zurück, die wir in dem Migneschen Nachdruck (Patrol. Gr. XLIV, 125—256) der Pariser editio Morelliana vom Jahre 1638, oder in F. Oehlers „Bibliothek der Kirchenväter“ (Leipzig 1859 I. 3, 1—201) in verbessertem Text und deutscher Übersetzung lesen. Ihm selbst ist dies sein Verfahren wohl zum Bewußtsein gekommen, und er hat mitten in solchen Anführungen darum einmal die entschul-

digenden Worte eingestreut (IV. 12. Fl. 797 C): „Et ne mireris easdem eiusdem sententias saepe nos repetere; non enim amplificandi sermonis, sed declarandae quaestionis hoc agimus gratia."

Angesichts dieser Tatsache drängt sich eine zwiefache Schwierigkeit auf; die eine bezieht sich auf die Person des Gregorios, die andere auf die Übersetzung seiner Schrift. Hat Erigena, so fragen wir zunächst, Gregorios von Nyssa als solchen in seiner Bedeutung gesondert erkannt, oder hat er ihn, wie die meisten Forscher (Floß, Huber, Noack, Christlieb), auch der jüngste derselben, Brilliantoff[1]), auf Grund des überlieferten Textes des Erigena meinen, mit Gregorios von Nazianz verwechselt? Ich brauche die darüber bisher geäußerten Meinungen hier nicht zu wiederholen, sondern darf auf meine Schrift über „Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De div. nat. l. V" (Leipzig 1902), S. 45/46 verweisen, wo ich bewiesen zu haben glaube, daß Erigena einen solchen Irrtum nicht begehen konnte, daß vielmehr die jene Verwechselung scheinbar bezeugenden Textesworte als Einschwärzungen von unkundiger Hand, wie sich solche in dem Werke Erigenas zahlreich finden und auch im folgenden von mir mehrfach werden aufgezeigt werden, unbedenklich zu tilgen sind. „Das ließe sich hören", hat Deutsch in der Anzeige meiner Schrift[2]) mit Bezug hierauf geäußert, „wenn nicht die Stelle V, 8. p.. 879 C wäre, wo ausdrücklich Gregorius von Nyssa genannt wird, während Gregorius von Nazianz gemeint ist." Diesem Einwande kann ich jetzt mit folgender Tatsache begegnen. Endres, der uns in seinem „Honorius Augustodunensis" (Kempten und München, 1906) einen ausgezeichneten „Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert" vorgelegt hat, teilt im VI. Anhange zu dieser Schrift (S. 152) aus Cod. Mellic. 850 (P 40) saec. XII fol 62 ss. folgende Worte des Honorius mit: „A morte quippe resurgens

1) Brilliantoff, Der Einfluß der orientalischen Theologie auf die okzidentalische in den Werken des Johannes Scotus Erigena (Petersburg 1898 — russisch), S. 53, Anm. 4. ZfwTh. XLVII, 127.

2) Theolog. Literaturzeitung 1903, Nr. 23, Sp. 632.

(Christus) mortale corpus in spiritale, spiritale vero in deitatem sic convertit, ut aer in lucem convertitur, manente tamen propria substantia, ut Gregorius Nazanzenus affirmat." Dazu bemerkt er (S. 123, A. 2): „Honorius hat hier ohne Zweifel Joh. Scotus, De divisione naturae V, 8 M. CXXII, 880 AB im Auge. Zwar hat hier der Floßsche Text bei Migne „Gregorius Nyssaeus". Allein es müßte richtig heißen „Gregorius Nazianzenus", worauf Dräseke, Joh. Scot. Erig. und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De div. nat. l. V, Leipzig 1902, 51 aufmerksam macht. Honorius lag hier, wie an manchen anderen Stellen, ein richtigerer Text von De div. nat. vor als dem Herausgeber Floß." Wir werden es demnach für sicher ausgemacht halten dürfen, daß Erigena beide Gregorios klar und deutlich und mit vollem Bewußtsein von dem Werte des einem jeden von ihnen zukommenden Sondergutes unterschieden hat.

Zweifelhaft kann sodann zweitens der Umstand sein, ob Erigena schon eine lateinische Übersetzung der Schrift des Gregorios von Nyssa vorgefunden und benutzt, oder ob er sich die Schrift für seine Zwecke selbst übersetzt hat. Nun ist die von Migne (Patrol. Graec. XLIV) abgedruckte Übersetzung ersichtlich neueren, humanistischen Ursprungs; sie rührt von dem bekannten Herausgeber und Übersetzer des Nazianzeners Joh. Leunclavius her, der sie zugleich mit dem griechischen Texte im J. 1567 zuerst veröffentlichte. Die sonst aber allein in Betracht kommende, von Dionysius Exiguus aus der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts stammende hat Erigena, was ein einfacher Vergleich irgendeiner der zahlreichen, aus Gregorios angeführten Stellen mit der Übersetzung des Dionysius sofort außer jeden Zweifel stellt, und auch Brilliantoff [1]) mit großem Nachdruck ausspricht, nicht benutzt. Er hat vielmehr, worauf schon die außerordentlich starke Heranziehung und wörtliche Verwertung der Ausführungen des Gregorios zu schließen berechtigt, die Schrift des Nyssseners für seine Zwecke selbst übersetzt [2]). Das ist auch Schmitts

1) Brilliantoff a. a. O. S. 53, Anm. 3 und S. 56, Anm. 3. ZfwTh. XLVII, 126/127.

2) Daß Erigena außer Dionysios und Maximos — was man längst

Ansicht, der in seiner verdienstlichen Programm-Abhandlung: „Zwei noch unbenutzte Hss. des Joannes Scotus Erigena“ (Bamberg 1900), durch welche er der Erigena-Forschung einen neuen, dankenswerten Anstoß gab, bereits an mehreren Beispielen (a. a. O. S. 29. 42. 43. 44. 45. 50. 51. 52) gezeigt hat, wie aus der Heranziehung des griechischen Textes, den aufzusuchen und einzusehen Floß nicht ein einziges Mal für nötig gehalten hat, und aus der Vergleichung desselben mit dem überlieferten Erigena-Text für die Gestaltung des letzteren, mit besonderer Beachtung des von ihm zum ersten Male ans Licht gezogenen Cod. Bamb., viel zu gewinnen sei. Da liegt also eine Aufgabe vor, an der man bisher achtlos vorübergegangen ist, und deren Lösung, solange der Cod. Bamb. nicht einmal im Zusammenhange verglichen und geprüft worden ist, immer doch nur bis zu einem gewissen Grade vollständig gegeben werden kann.

Aber auch mit den uns bisher schon zu Gebote stehenden Mitteln, scheint mir, ist es möglich, für die Frage, wieweit Erigena die Schrift des Gregorios richtig verstanden und richtig übersetzt hat, wichtige Ergebnisse zu gewinnen, die für die Gestaltung seines Textes sowohl, wie gelegentlich auch des griechischen, wertvoll sein dürften. Bekanntlich ist ja der Umstand, der Erigena im Frankenreich fast wie ein Wunder erscheinen ließ, gerade seine Kenntnis des Griechischen gewesen. „Diese war“ — ich gebe die bekannten Tatsachen hier mit Deutschs Worten aus seiner Arbeit über Johannes Scotus Erigena in der PRE[3] S. 90 — „unter den fränkischen Gelehrten der Zeit überaus selten, und wo sich etwas davon fand, höchst elementar, während Erigena es jedenfalls zu einem erheblichen Maße des Verständnisses gebracht hat. Er scheint die Grundlage dafür noch aus seiner Heimat mitgebracht, sie dann aber während seines Aufenthaltes am Hofe Karls d. K. durch eigenes Studium bedeutend erweitert zu haben. Allerdings ist noch von niemandem genau untersucht worden, wie weit seine Kenntnis dieser Sprache eigentlich gereicht hat

wußte — auch Epiphanios (*Ἀγκυρωτός*, De fide), wenn nicht ganz, so doch in den ihm zusagenden Abschnitten selbst übersetzt hat, ist von mir in meiner oben genannten Schrift S. 33—40 nachgewiesen worden.

(einzelnes jedoch bei Schmitt und Dräseke), und es hat das bei der Unsicherheit sowohl der griechischen Texte der Schriften, die er übersetzt hat, wie auch der Übersetzungen selbst, seine Schwierigkeit; dennoch darf man sagen, daß, wer nicht nur den ganzen Dionysius Areopagita, sondern auch die gerade sprachlich schwierigen Ambigua des Maximus Confessor, wenn auch mangelhaft, übersetzen konnte, jedenfalls eine über das Elementare weit hinausgehende Kenntnis des Griechischen besitzen mußte." Das wird sich denn auch durch die folgende Untersuchung bestätigen. Sie wird durch eingehende Prüfung der ziemlich umfangreichen, von Erigena aus Gregorios' Schrift „Von der Erschaffung des Menschen" übersetzten Stellen — eine Untersuchung über Erigenas Übersetzungen des Dionysios und Maximos stehen noch aus (vgl. meine Schrift S. 42 u. 53) — zum ersten Male den Versuch machen, den notwendigen Stoff zur Beantwortung der von mir (a. a. O. S. 41) nur im Vorübergehen berührten, von Deutsch im Vorstehenden gewissermaßen neu zur Erwägung gestellten Frage herbeizuschaffen, wie weit Erigenas Kenntnis des Griechischen eigentlich gereicht hat. Aus früher schon dargelegten Gründen, die im Laufe der nachfolgenden Untersuchung erheblich an Gewicht gewinnen werden, bin ich bei allen meinen Anführungen aus Erigena von der Schlüterschen Ausgabe (Münster 1838) ausgegangen, habe aber die Floßsche (Migne, Patr. Lat. CXXII, Paris 1865) überall hinzugezogen. Ich wende mich nun zu den Gregorios-Anführungen.

Im ersten Buche findet sich die erste Stelle, in welcher Erigena auf Gregorios Bezug nimmt, I, 34 (Schl. 37, Fl. 479 AB), doch ist der hier dem 1. Kap. des Nysseners entlehnte Gedanke nur in abhängiger Form gegeben, alles andere Folgerung des Erigena.

Die nächste Berufung auf Gregorios treffen wir I, 61 bzw. 59 (Schl. 62, Fl. 502 B—503 A). Erigena redet hier von der Herkunft der Körper und beruft sich auf die Ausführungen des Gregorios, der — er sagt hier nicht, an welcher Stelle seiner Schrift de imagine, es ist Kap. 24 — sich gegen die manichäische

Lehre von der Gleichewigkeit des Stoffes mit Gott wendet. Im Anschluß an die dort ausgesprochene Annahme, daß die Materie aus Intellektualem und Immateriellem ihren Bestand gewonnen habe, sagt

Greg. (S. 136).	Erig.
Πᾶσαν γὰρ εὑρήσομεν ἐκ ποιοτήτων τινῶν συνεστῶσαν τὴν ὕλην, ὧν εἰ γυμνωθείη καθ' ἑαυτήν, οὐδαμοῦ τῷ λόγῳ καταληφθήσεται.	Omnem siquidem materiam — lautet die Übersetzung — ex quibusdam qualitatibus consistere invenimus, quibus si nudata fuerit, per se ipsam nulla ratione comprehendetur.

Der Vergleich zeigt, daß wir statt des durch Unachtsamkeit der Abschreiber verschuldeten invenimus zu schreiben haben inveniemus, das von Oehler fälschlich hinter *καθ' ἑαυτήν* gesetzte Komma muß hinter *γυμνωθείη* stehen. Umgekehrt dürfte die Sache wenige Zeilen später liegen. Es handelt sich da um Beispiele, um Erfahrungstatsachen, die durch Beobachtung gewonnen werden. Dabei erkennen wir durch die Unterscheidung des Denkens an dem Gegenstande vieles, was jedes für sich seinem Begriffe nach außer Zusammenhang mit dem neben ihm beobachteten Anderen steht: *πολλὰ περὶ τὸ ὑποκείμενον τῇ κατ' ἐπίνοιαν διαιρέσει κατενοήσαμεν, ὧν ἑκάστου πρὸς τὸ συνθεωρούμενον ἀμίκτως ὁ λόγος ἔχει.* Erigena drückt da offenbar den Gedanken richtig aus, wenn er schreibt: „multa circa subiectum secundum intelligentiam divisione intelligimus“ usw., dementsprechend wäre *κατανοοῦμεν* zu schreiben. — Die Unterscheidung der verschiedenen Begriffe, der Farbe, Schwere, der Quantität und — sollte man nun als notwendig folgend voraussetzen — der Qualität, oder „der eigentümlichen Beschaffenheit bei der Betastung“, wie Oehler sachgemäß übersetzt, führt auf eine merkwürdige Textverderbnis. Griechisch steht da *ὁ λόγος ὁ τῆς ποσότητος πάλιν καὶ ὁ τῆς ποιᾶς κατὰ τὴν ἀφὴν ἰδιότητος.* Das Wort *ποιά* ist an dieser Stelle sinnlos, es ist ein dichterischer Ausdruck für „Sommer“ oder „Jahr“. Es muß, wie der Zusammenhang zeigt, *ποιότητος* geschrieben werden. Erigena, der seine schlecht geschriebene Vorlage oft nicht richtig gelesen, glaubte *νοήσεως* oder *κατανοήσεως* zu erkennen, denn er übersetzte: „alia (i. e. ratio) iterum quantitatis et alia intelligentiae,

quae est secundum tactum proprietatis.“ Wenn in Schlüters Ausgabe sich unmittelbar anschließt: „Mollities non est inibi cubitale“ als Übersetzung von Ἥ τε γὰρ μαλακότης καὶ τὸ δίπηχυ κτλ., so zeigt sich zwar die Verderbnis jenes Textes sofort in der Zerreißung des zusammengehörigen bicubitale, der Floßsche Text jedoch löst die Schwierigkeit ohne weiteres: „Mollities enim et bicubitale“: „Denn Zartheit und eine Größe von zwei Ellen, sowie das übrige von mir Angeführte, steht weder unter sich noch zu dem Körper seinem Begriff nach in Zusammenhang.“ — Auch im folgenden dürfte der griechische Text aus der Übersetzung zu berichtigen sein. Wollte man, führt Gregorios aus, die zuvor genannten Begriffe der Reihe nach von dem Gegenstande ablösen, ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ὑφαιρεθείη τοῦ ὑποκειμένου, so würde eine Folge eintreten, die eben, wie ja der Zusammenhang des Satzgefüges mit Notwendigkeit verlangt, der Zukunft angehört. In dem vorliegenden Gregorios-Text lautet diese aber: πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος, ἀκόλουθον ἂν εἴη. Wenn dem angedeuteten Sachverhalt entsprechend Erigena übersetzt: „horum autem unumquodque si sublatum fuerit subiecto, omnis ratio corporis simul solvetur“, so werden wir bei Greogorios συνδιαλύσεται schreiben müssen. — Von Körper, so führt Gregorios gegen Schluß aus, kann nicht wohl die Rede sein, wenn ihm Farbe, Gestalt, Festigkeit, Ausdehnung usw. fehlen, wohl aber bringt die Vereinigung der genannten Dinge die körperliche Daseinsform hervor. Ὡς γάρ, hebt der Satz an, οὐκ ἔστι σῶμα, ᾧ τὸ χρῶμα καὶ τὸ σχῆμα … οὐ πρόσεστιν, beim Übersetzer: „Ut enim non est corpus, cui res, id est οὐσία, et figura … non adsunt.“ Erigena las somit χρῆμα statt χρῶμα. Damit wußte er nichts anzufangen, er fügte daher, um einen erträglichen Sinn zu gewinnen, die Erklärung „id est οὐσία“ bei. Die Unebenheiten in der Übersetzung des letzten Satzes lösen sich mir durch einen Zusatz und durch Abstrich einer einzigen Silbe.

Greg. (S. 138).	Erig. (Schl. 63, Fl. 502 D).
Ἀλλὰ μὴν εἰ νοητὴ τῶν ἰδιωμάτων τούτων ἡ κατανόησις, νοητὸν δὲ	At si intelligibilis est specialitatum ⟨harum⟩ intelligentia, in-

τῇ φύσει τὸ θεῖον, οὐδὲν ἀπεικὸς ἐκ τῆς ἀσωμάτου φύσεως τὰς νοερὰς ταύτας ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωμάτων γένεσιν ὑποστῆναι, τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστώσης δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν.

telligibilis quoque natura deus dicitur, nil inconsequens ex incorporali natura has intellectuales occasiones ad corporum generationes substitutas esse, [ab] intellectuali quidem natura intelligibiles substituente virtutes, naturam harum vero ad se invicem concursu materialem in generationem adducente.

Das sind die wenigen Berufungen auf Gregorios, die das erste Buch des Erigena bietet; das zweite enthält keine. Aber auch im dritten Buche des Erigena stoßen wir nur auf wenige Anführungen aus Gregorios. Wir finden die erste und zwar aus dessen 8. Kapitel: III, 40 bzw. 38 (Schl. 297, Fl. 735 D bis 736 A).

Greg. (S. 36).

Διδάσκει γάρ, οἶμαι, διὰ τούτων ὁ λόγος ἐν τρισὶ διαφοραῖς τὴν ζωτικὴν καὶ ψυχικὴν δύναμιν θεωρεῖσθαι. Ἡ μὲν γάρ τίς ἐστιν αὐξητική τε μόνον καὶ θρεπτική, τὸ κατάλληλον εἰς προσθήκην τῶν τρεφομένων προσάγουσα, ἡ φυσική τε λέγεται καὶ περὶ τὰ φυτὰ θεωρεῖται. Ἔστι γὰρ καὶ ἐν τοῖς φυομένοις ζωτικήν τινα δύναμιν αἰσθήσεως ἄμοιρον κατανοῆσαι. Ἕτερον δὲ παρὰ τοῦτο ζωῆς εἶδός ἐστιν ὃ καὶ τοῦτο ἔχει καὶ τὸ κατ' αἴσθησιν οἰκονομεῖσθαι προσείληφεν, ὅπερ ἐν τῇ φύσει τῶν ἀλόγων ἐστίν· οὐ γὰρ μόνον τρέφεται καὶ αὔξεται, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειάν τε καὶ ἀντίληψιν ἔχει. Ἡ δὲ τελεία ἐν σώματι ζωὴ ἐν τῇ λογικῇ, τῇ ἀνθρωπίνῃ λέγω, καθορᾶται φύσει, καὶ τρεφομένη καὶ αἰσθανομένη καὶ λόγου μετέχουσα καὶ νῷ διοικουμένη.

Erig. (a. a. O.).

Docet ratio in tribus differentiis vitalem animalemque virtutem considerari. Una enim quaedam est quae solummodo incrementum dat et nutrit; et vocatur activa [Fl. auctiva] et nutritoria, quia in augmentum eius quod nutritur quicquid conveniens est affert: ipsa etiam germinalis dicitur et circa germina consideratur: necesse est [om. A] enim etiam in germinibus vitalem quandam virtutem sensus expertem intelligi. Altera vero praeter hanc species vitae est, quae et hoc habet quod praedicta possidet, insuper etiam per sensum administrari accepit; quae species in natura rerum [om. C] irrationabilium est. Nam non solum nutrit et auget, sed etiam sensualem operationem perceptionemque habet. Perfecta vero in corpore vita in rationabili, humana dico, formatur natura et nutritiva est et sensualis et rationem participat et animo ministrat.

Floß hätte das von Gales ed. princ. (cod. A s. f. saec. XI) gebotene activa nicht mit C in auctiva ändern sollen, denn jenes ist aus dem *φυσική* der Vorlage ganz wohl erklärlich, Erigena las *πρακτική*. Das von C ausgelassene rerum konnte wirklich fehlen, denn unter *τὰ ἄλογα* sind die unvernünftigen Tiere zu verstehen. Darum sind die folgenden Singularia einfach in Pluralia und die ersten beiden außerdem in Passiva zu verwandeln, was durch Wegfall oder Nichtbeachtung der Schreibabkürzungen sich ganz leicht erklärt, also nutriuntur, augentur, habent. Und sollte schließlich für das folgende formatur, der griechischen Vorlage *καθορᾶται* entsprechend, vielleicht spectatur, und für ministrat, dem *διοικουμένη* zufolge, ministratur oder administratur zu schreiben sein?

Zu der nächsten, unmittelbar anschließenden und nur wenige Zeilen befassenden Anführung aus einem späteren Abschnitt des Gregorios ist nur zu bemerken, daß dies, wie Schlüter und Floß haben, nicht das 15., sondern das 14. Kapitel ist (a. a. O. S. 82).

Eine gleiche Bemerkung erübrigt sich zu dem III, 41 bzw. 39 (Schl. 298, Fl. 737 A) Angeführten. Die Stelle stammt nicht aus dem 16., sondern dem 15. Kapitel des Gregorios (a. a. O. S. 84), ist aber eine Aneinanderreihung zweier durch einen größeren Zwischenraum getrennter Abschnitte. Textkritisch bietet die Stelle keinen Anstoß, nur dürfte man aus des Gregorios *Εἰ δέ τινα τῆς κτίσεως τὴν θρεπτικὴν ἐνέργειαν ἔχει*, vgl. mit des Erigena „Si autem quaedam in creatura nutritoriam operationem habeant" schließen, daß der unbegründete Konjunktiv in der Übersetzung durch den Indikativ habent zu ersetzen sei.

Die letzte Anführung aus Gregorios in Erigenas III. Buche findet sich III, 41 bzw. 39 (Schl. 301, Fl. 739 C) und ist Gregorios' 15. Kapitel entnommen, während Floß das 12. (Cod. C: XII), Schlüter das 17. verzeichnet. Sie lautet:

Greg. (a. a. O. S. 86).	Erig. (a. a. O.).
Παιδευσάτω τοῦτο τοὺς φιλοσάρκους μὴ πολὺ τοῖς κατ' αἴσθησιν φαινομένοις προσδεσμεῖν τὴν διά-	Discant amatores carnis non valde de visibilibus secundum sensum alligare intelligentiam, sed in ani-

νοιαν, ἀλλ' ἐν τοῖς ψυχικοῖς προτερήμασι προσασχολεῖσθαι, ὡς τῆς ἀληθοῦς ψυχῆς ἐν τούτοις θεωρουμένης, τῆς δὲ αἰσθήσεως καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις τὸ ἴσον ἐχούσης.	marum observationibus vacare: vera quippe anima in hominibus consideratur, sensus vero etiam in irrationabilibus aequaliter habetur.

Wenn bei Erigena valde de visibilibus . . alligare steht, so ist es klar, daß das de durch Dittographie entstanden ist, da valde vorhergeht, es fehlt in C und, wie Schmitt (a. a. O. S. 42) mitteilt, auch in Cod. Bamb. Nach Streichung desselben entspricht der lateinische Ausdruck genau den Anfangsworten des griechischen Textes. „Dunkel bleibt aber immer noch", sagt Schmitt (a. a. O. S. 42), „der Sinn der Worte alligare intelligentiam. Im Original (Greg. Nyss. de imag.) heißt es: παιδευσάτω τοῦτο τοὺς φιλοσάρκεις μὴ πολὺ τοῖς κατ' αἴσθησιν φαινομένοις προσδραμεῖν τὴν διάνοιαν. Was Scotus für einen Text vor sich hatte, ist nicht zu erkennen." Er hatte, wie ein Blick in die obige Anführung zeigt, den reineren Text vor sich, wie wir ihn bei Oehler lesen, während Schmitt die Morelsche Textfassung las. Aber das Folgende weicht vom griechischen Texte ab, Erigena las bei Gregorios προθεωρήμασι statt προτερήμασι und übersetzte dies durch observationibus. Es ist aber die Rede von der Pflicht, seelische Vorzüge sich zu erwerben ἐν τοῖς ψυχικοῖς προτερήμασι προσασχολεῖσθαι. Infolge jener Lesung, für die wir wohl Erigena verantwortlich machen müssen, verfehlte er das ἐν τούτοις; er glaubte darin die Menschen zu erkennen und die Worte durch in hominibus richtig wiederzugeben, während sie sich auf die προτερήματα, die Vorzüge, beziehen.

Bei weitem die meisten und umfangreichsten Entlehnungen aus Gregorios weist Erigenas viertes Buch auf.

Gleich im Anfang desselben greift Erigena auf Gregorios zurück, IV, 5 (Schl. 320, Fl. 758 C), ohne die von ihm herbeigezogene Stelle genauer zu bezeichnen. Es ist das 3. Kapitel der Schrift des Gregorios (a. a. O. S. 20). Ich gebe sie, d. h. nur den eines besonderen Befundes wegen beachtenswerten Eingang, nach Schlüters Ausgabe (cod. A), die Abweichungen besonders verzeichnend.

Gregorios.

Ἄξιον δὲ μηδὲ τοῦτο παριδεῖν ἀθεώρητον, ὅτι τοῦ τηλικούτου κόσμου καὶ τῶν κατ᾽ αὐτὸν μερῶν στοιχειωδῶς πρὸς τὴν τοῦ παντὸς σύστασιν ὑποβληθέντων ἀποσχεδιάζεταί πως ἡ κτίσις ὑπὸ τῆς θείας δυνάμεως ὁμοῦ τῷ προστάγματι ὑφισταμένη, τῆς δὲ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῆς βουλὴ προηγεῖται, καὶ προτυποῦται παρὰ τοῦ τεχνιτεύοντος διὰ τῆς τοῦ λόγου γραφῆς τὸ ἐσόμενον, καὶ οἷον εἶναι προσήκει κτλ.

Erigena.

Quomodo (CF, quoniam A) [tota om. A] creatura [praeter hominem CF, om. A] divina virtute simul cum praecepto constituta sit, hominis vero constitutionem consilium praecedit (CF, praeludit A), et praeformatur (performatur A) ab artifice per verbum scripturae, quid futurum esset, et quale esse conveniret etc.

Die Anführung ist aus dem Zusammenhange eines größeren Satzgefüges herausgerissen und mit dem Quomodo (vielleicht in schwacher Anlehnung an das vorhergegangene, freilich etwas ganz andres bedeutende πως) schlecht und recht eine Beziehung hergestellt zu dem „et praeformatur ab artifice“. Von den letzten beiden Klammern abgesehen, in denen, wie mir scheint, nur Schreibversehen von Cod. A vermerkt sind, so zeigt sich, was ich schon oft bemerkt habe, daß die Überlieferung von A auch in diesen Übersetzungsstücken sich besser und reiner bzw. der griechischen Vorlage gegenüber genauer erweist, als die durch Floß bevorzugte.

Die nunmehr anzuführenden Stellen zeigen Erigena in weitgehender Abhängigkeit von Gregorios. Er führt IV, 11 (Schl. 351, Fl. 788 B—789 A) das 11. Kapitel des Gregorios an. Wir folgen nur der Arbeit des Übersetzers. Es handelt sich zunächst um die Bestimmung des Wesens des Geistes.

Greg. (a. a. O. S. 50).

Τί τοίνυν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ νοῦς ἐν αἰσθητικαῖς δυνάμεσιν ἑαυτὸν ἐπιμερίζων, καὶ δι᾽ ἑκάστης καταλλήλως τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν ἀναλαμβάνων; ὅτι γὰρ ἄλλο τι παρὰ τὰς αἰσθήσεις ἐστὶν οὐκ ἂν οἶμαί τινα τῶν ἐμφρόνων ἀμφιβάλλειν. Εἰ γὰρ ταὐτὸν ἦν τῇ αἰσθήσει, πρὸς ἓν πάντως εἶχε τῶν κατ᾽ αἴσθησιν ἐνεργουμένων

Erig. (a. a. O.).

Quid igitur est animus secundum sui naturam, qui sensuum virtutibus se ipsum impertitur, et per singulas convenienter eorum quae sunt scientiam recipit? Nam quia aliud quid praeter sensus est, non arbitror quempiam sapientium dubitare. Si enim id ipsum esset sensui, ad unum omnino haberet secundum [om. CF] sensum operum

τὴν οἰκειότητα, διὰ τὸ ἁπλοῦν μὲν αὐτὸν εἶναι, μηδὲν δὲ ποικίλον ἐν τῷ ἁπλῷ θεωρεῖσθαι. Νυνὶ δὲ πάντων συντιθεμένων ἄλλο μέν τι τὴν ἁφὴν εἶναι, ἄλλο δὲ τὴν ὄσφρησιν, καὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ἀκοινωνήτως τε καὶ ἀμίκτως πρὸς ἄλληλα διακειμένων, ἐπειδὴ κατὰ τὸ ἴσον ἑκάστῃ καταλλήλως πάρεστιν, ἕτερόν τινα χρὴ πάντως αὐτὸν παρὰ τὴν αἰσθητικὴν ὑποτίθεσθαι φύσιν, ὡς ἂν μή τις ποικιλία τῷ νοητῷ συμμιχθείη. Τίς ἔγνω νοῦν κυρίου; φησὶν ὁ ἀπόστολος. Ἐγὼ δὲ παρὰ τοῦτό φημι· Τίς τὸν ἴδιον νοῦν κατενόησεν; Εἰπάτωσαν οἱ τοῦ θεοῦ τὴν φύσιν ἐντὸς ποιούμενοι τῆς ἑαυτῶν καταλήψεως, εἰ ἑαυτοὺς κατενόησαν, εἰ τοῦ ἰδίου νοῦ τὴν φύσιν ἐπέγνωσαν.

societatem, eo quod simplex quidem ipse est, nil autem varium in simplice [simplo CF!] consideratur. Nunc [Nec A] vero omnibus comparatis aliud quidem tactum esse, aliud olfactum, aliis similiter absque communione ad se invicem dispositis, quoniam aequaliter unicuique et convenienter adest; alterum quid oportet omnino ipsum animum substituere per naturam, ne quis varia intellectuali [simplicitate adiecit Fl. graece non legitur] commisceat. Quis cognovit animum domini? ait apostolus. Ego autem praeter hoc dico: Quis suum animum intellexit? Dicant qui dei naturam inter ea quae in eorum comprehensione sunt faciunt; si se ipsos intellexerunt [rint A], si [om. CF] sui naturam cognovere.

Die ersten durch gesperrten Druck gekennzeichneten Worte der Übersetzung können in ihrer der griechischen Vorlage nachgebildeten Wörtlichkeit allenfalls ertragen werden, sie sind aber hart. Bedenklicher ist das folgende comparatis. Erigena las offenbar *συντεθειμένων* pass., der abhängige Acc. c. Inf. ist bei ihm dann nach rückwärts ohne Beziehung, während *πάντων συντιθεμένων* Med. ist: „während alle übereinstimmen, daß“ usw. Wenn er ferner *ἑαυτῶν... εἰ ἑαυτούς* mit „in eorum comprehensione sunt... si se ipsos intellexerunt“ wiedergab, so ist letzteres zwar richtig, ersteres aber nicht, und zwar höchst wahrscheinlich aus dem Grunde, weil Erigena einen mit Unzialschrift ohne Akzente geschriebenen griechischen Text vor sich hatte, in welchem er die Rückbezüglichkeit des Pronomens nicht erkannte. — Kurz vor dem Schluß des Kapitels heißt es dann:

Greg. (a. a. O. S. 52).

Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἓν τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν θεωρουμένων ἐστὶ τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας, ἀνάγκη πᾶσα καὶ ἐν τούτῳ τὴν εἰκόνα πρὸς

Erig. (a. a. O.).

Nonne [non CF] ergo quoniam in his, quae circa divinam considerantur naturam, incomprehensibilitas essentiae est, necessarium erit

τὸ ἀρχέτυπον ἔχειν τὴν μίμησιν. Εἰ γὰρ ἡ μὲν τῆς εἰκόνος φύσις κατελαμβάνετο, τὸ δὲ πρωτότυπον ὑπὲρ κατάληψιν ἦν, ἡ ἐναντιότης τῶν ἐπιθεωρουμένων τὸ διημαρτημένον τῆς εἰκόνος διή λεγχεν.

eum qui sortitur imaginem [omnem Fl., om. CA, recte, graece enim non legitur] ad principale exemplum imitationem habere? Si enim imaginis natura principale exemplum comprehenderit, supra [super CF] comprehensionem erit: si contrarietas eorum quae considerantur invenitur, [quod oportet CF, perperam adiectum, graece nil tale exstat] peccatum imaginis reprehenditur.

Wenn Erigena hier Οὐκοῦν mit Nonne [non] ergo wiedergab, so hat er verkannt, daß es sich hier um eine Schlußfolgerung aus dem Vorhergehenden handelt, daß οὐκοῦν = also, demnach ist; es würde ergo bereits genügt haben. Von einer Frage „also nicht?“ ist nicht die Rede. Der Satz ferner: „Si enim imaginis natura principale exemplum comprehenderit“ — ist unverständlich und gibt Gregorios' Gedanken gar nicht wieder. Das Mißverständnis Erigenas scheint davon seinen Ausgang genommen zu haben, daß er die Gliederung μὲν — δὲ unbeachtet ließ und die Verbalform unrichtig abteilend κατελάμβανε το las und so τὸ πρωτότυπον zum Objekt des aktiven Verbums machte. So hat er nun auch nicht gesehen, wo der Nachsatz beginnt. Er hat im Gegenteil noch einmal mit einem Bedingungssatz begonnen: „si contrarietas eorum quae considerantur invenitur“, wofür sich in dem vorliegenden griechischen Text kein Anhalt findet. Diesem entsprechend würde der letzte Satz deutsch lauten: „Denn würde die Natur des Bildes begriffen, und das Urbild stände dagegen über unserer Erkenntnis, so würde der Widerspruch in den Merkmalen den Beweis der Unähnlichkeit führen.“ Der Schlußsatz dieser Anführung lautet nach A (Schlüter): „Quoniam vero scientiam fugit ipsa nostrae animae natura (ἡ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις) quae est secundum imaginem conditoris, diligentem ad id quod ei superponitur habet similitudinem, eo quod secundum se ipsam (καθ' ἑαυτόν) est incognita, incomprehensibilem naturam characterizans.“ An dieser Übersetzung ist sprachlich nichts auszusetzen, nur könnte

man sich wundern, daß Erigena hier *νοῦς* mit **anima** wiedergegeben. **Schmitt** (a. a. O. S. 28. 29) erwähnt dieselben Schlußworte des Kapitels nach Floß, der an erster Stelle **nostri animi**, nachher aber secundum se **ipsam** und **incognitus** liest, und bemerkt dazu: „Ipsam würde auf natura zurückgehen und incognita verlangen." Es muß daher im übrigen die Fassung von CF als die richtige angesehen und für se ipsam das von Cod. Bamb. gebotene se **ipsum** eingesetzt werden.

Hieran schließt Erigena IV, 11 (Schl. 351 f., Fl. 790 B) eine längere Entlehnung aus dem letzten Teil des 12. (Fl. 13.) Kapitels der Schrift des Gregorios. Der Anfang lautet:

Greg. (a. a. O. S. 62).	Erig. (a. a. O.).
*Ἐπειδὴ γὰρ τὸ κάλλιστον πάντων καὶ ἐξοχώτατον ἀγαθὸν αὐτὸ τὸ θεῖόν ἐστι, πρὸς ὃ πάντα νένευκεν ὅσα τοῦ καλοῦ τὴν ἔφεσιν ἔχει, διὰ τοῦτό φαμεν καὶ τὸν νοῦν, ἅτε κατ' εἰκόνα τοῦ καλλίστου γενόμενον, **ἕως** ἂν μετέχῃ τῆς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητος καθόσον **ἐνδέχεται καὶ αὐτὸν** ἐν τῷ καλῷ διαμένειν, εἰ δέ πως ἔξω γένοιτο τούτου, γυμνοῦσθαι τοῦ κάλλους ἐν ᾧ ἦν.*	Quoniam pulcherrimum omnium et excellentissimum bonum ipse deus est, ad quem omnia respiciunt, quaecunque boni habent desiderium: propterea dicimus animum etiam ad imaginem formosissimi factum, quatenus ad principale exemplum similitudinem participat: quantum quidem ipsum in bono licet permanere. Si vero quodammodo extra hoc fuerit, pulcritudine illius in quo erat denudatur.

Hinter quantum quidem scheint etwas ausgefallen (*ἐνδέχεται*), oder vielmehr die Worte sind umgestellt. Das folgende licet = *ἐνδέχεται* gehört hinter **quantum quidem**, bei dieser Gelegenheit ist vielleicht auch das anschließende **et** vor ipsum (*καὶ αὐτὸν*) abhanden gekommen. Danach würde der Satz, genau dem griechischen Text entsprechend, lauten: quantum quidem licet et ipsum in bono permanere.

Größere Schwierigkeiten bereitet das Folgende.

Greg. (a. a. O.).	Erig. (a. a. O.).
Ὥσπερ δὲ ἔφαμεν τῇ ὁμοιώσει τοῦ πρωτοτύπου κάλλους κατακοσμεῖσθαι τὸν νοῦν, οἷόν τι κάτοπτρον τῷ χαρακτῆρι τοῦ ἐμφαινομένου μορφούμενον, ...	**Sic quidem dicimus** similitudine principalis exempli pulcritudinis animum ornari, veluti quoddam speculum charactere apparentis in eo [Fl. om. A] formatum:

Erigena las somit ὥς περ δέ φαμεν, beidemal falsch trennend. Im ersten Falle gibt dann tatsächlich περ dem voraufgehenden ὡς größeren Nachdruck in der Weise des lateinischen quidem; im letzteren ließ er das δε, welches — wofür man ihn als Zeugen anführen kann — apostrophiert vor dem Verbum stand (δ' ἔφαμεν), unbeachtet und übersetzte φαμέν. Damit verschloß er sich aber die Einsicht in die Beziehungen der Satzglieder: ὥσπερ δ' ἔφαμεν... κατὰ τὴν αὐτὴν ἀναλογίαν καὶ τὴν οἰκονομουμένην ὑπ' αὐτοῦ φύσιν ἔχεσθαι τοῦ νοῦ λογιζόμεθα, welch letzteres Satzglied er also übertrug: „iuxta eandem analogiam etiam administratam a se naturam habere animum arbitramur". Wenn er die Wendung ἔχεσθαι τοῦ νοῦ mit habere animum wiedergab, so war dies ein Irrtum; ἔχεσθαι c. gen. kann nur heißen „zusammenhängen mit". Worauf er das a se bezogen haben will, ist nicht einzusehen, es muß notwendig ab eo lauten. Auch betreffs dieses Wortes, d. h. des genus, wird man bei genauerem Zusehen vielleicht Bedenken hegen. Oehler übersetzt nämlich also: „Wie wir aber sagten, daß der Geist den Schmuck der Ähnlichkeit mit seinem Urbilde an sich trage, gleichwie ein Spiegel durch das Bild des in ihm Erscheinenden Gestalt gewinnt, in gleichem Verhältnis, meinen wir, steht auch die ihrer Leitung und Regierung untergebene Natur zu der Vernunft." Von Oehler wird das durch den Druck gekennzeichnete ihrer offenbar auf das im Anfange des Satzes stehende Wort Ähnlichkeit (τῇ ὁμοιώσει) bezogen. Mit Unrecht, denn in der Wendung τὴν οἰκονομουμένην ὑπ' αὐτοῦ φύσιν bezieht sich das ὑπ' αὐτοῦ auf den an τῇ ὁμοιώσει angeschlossenen Gen. τοῦ πρωτοτύπου κάλλους, so daß der Gedanke der ist: Die urbildliche Schönheit (τὸ πρωτότυπον κάλλος), d. h. Gott, übt einen bestimmten anordnenden, gestaltenden Einfluß auf die Natur des Menschen, und diese hat infolgedessen oder durch diesen Sachverhalt Zusammenhang mit dem Geiste (ἔχεσθαι τοῦ νοῦ), d. h. mit dem göttlichen. Man wird zugeben, daß dieser Gedanke des Gregorios in dem ausgehobenen Stück der Übersetzung des Erigena nicht zum Ausdruck kommt, während der Schluß von ihm richtig wiedergegeben ist:

Gregorios.	Erigena.
καὶ τῷ παρ' ἐκείνου κάλλει καὶ αὐτὴν κοσμεῖσθαι, οἱόν τι κατόπτρου κάτοπτρον γινομένην, κρατεῖσθαι δὲ ὑπὸ ταύτης καὶ συνέχεσθαι τὸ ὑλικὸν τῆς ὑποστάσεως, περὶ ἣν θεωρεῖται ἡ φύσις.	pulcritudineque quae ab illo est ipsam ornari, veluti quoddam speculi speculum factam, tenerique ab ipsa [ipso Fl.] et comprehendi materiale substantiae [BA, substantiale Fl.], hoc est materialem substantiam circa quam consideratur natura.

Zu beachten ist hier noch der Umstand, daß Erigena eine gute Hs. des Gregorios zur Vorlage hatte, deren Worte Oehler — bei dessen eigentümlicher Behandlungsweise der handschriftlichen Überlieferung wir leider immer nicht wissen, mit welchem Cod. wir es zu tun haben[1]) —, von Erigena ebenso

1) In seiner Sonderausgabe der Schrift *Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου* (Leipzig 1859) gibt er nur seine Abweichungen von der Morelschen Ausgabe unter dem Text an. Ob diese aber auf eigener Vermutung beruhen oder irgendwelcher Handschrift entstammen, weiß man nicht. Im 1. Bande seiner mit deutscher Übersetzung herausgegebenen Gregorios-Schriften (Leipzig 1858) S. xɪv macht er darüber folgende Angaben: „Die unter dem vollständigen Einfluß einer auf der Basis eines sicheren Apparats stehenden Kritik genauere Gestaltung und Feilung des Textes, sowie alles andere, was der besondere Zweck dieser vorliegenden Ausgabe etwa vermissen läßt, behalte ich einer großen kritischen Gesamtausgabe dieses Autors vor, welcher, so Gott will, die Schwierigkeiten, die sich ihr bisher in den Weg stellten, wohl noch hinweggeräumt werden können." Von dieser Ausgabe hat er aber nur den ersten, die Schriften gegen Eunomios befassenden Band vorgelegt (Halle 1865). „Etiam in his contra Eunomium libris", sagt er dort (Praef. x/xɪ), „quos primo editionis meae volumine comprehendi, cum scriptos libros quos inspexi omnes eiusdem familiae esse et tantum non in omnibus conspirare viderem, unius eorum scripturam discrepantem perpetua excerptam adnotatione persequi satius habui quam singulorum quisquiliis quibus differebant morosius collectis pagellas onerare, ac docere quotiens hic aut ille librarius *θεός* vocabulo articulum praeposuerit negaveritve, quotiens *τόνδε* pro *τοῦτον*, vel *ἀληθής* pro *ἀληθινός*, aut hoc pro illo usurpaverit, quotiens verborum ordine inutiliter mutato otio suo aut ingeniolo indulserit, quaeque alia vulgaris licentiae inania atque futilia sunt. Tametsi in locis haud paucis, qui gravioris momenti essent, pro delecti a me codicis scriptura, sive non satis certa, sive validius firmanda, ceteri quoque in auxilium libri vocandi fuerunt." Über die Handschriften selbst aber erfahren wir nichts. Das ist ein unwissenschaftliches Verfahren, das in unseren Tagen glücklicherweise unmöglich ist.

gelesen, in seinem Texte bietet (von mir gesperrt), während Morel, wie er in der Anmerkung 9 angibt, *παρακειμένῳ κάλλει* las. Seine Anführung aus dem 12. Kapitel des Gregorios unterbricht Erigena hier, was bisher niemand bemerkt hat (in Noacks Übersetzung II, S. 75 fehlt dies ganze Stück aus Gregorios), durch die Bemerkung: „Hoc autem propterea dicit, quod circa materiam proprie dicitur natura, quia natat donec formam quam stabilitet materia inveniat.“ Merkwürdig ist, daß das Folgende wieder Gregorios angehört, ohne daß dieser Wechsel irgendwie angedeutet wäre. Dieser Satz lautet:

Gregorios.	Erigena.
Ἕως ἂν οὖν ἔχηται τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον, διὰ πάντων ἀναλόγως ἡ τοῦ ὄντως κάλλους κοινωνία διέξεισι, διὰ τοῦ ὑπερκειμένου τὸ προσεχὲς καλλωπίζουσα.	Si ergo habetur ab altero alterum per omnia corrationabiliter ipsa veri boni societas deducendo per id quod superponitur [Bamb. supponitur Schl. Fl.] id quod consequens formificat.

An die letzte Wendung bei Erigena schließt sich, offenbar im Sinne einer Erläuterung: „hoc est per animam naturam per naturam materiam.“ Ich halte dies für ein Einschiebsel, ebenso wie jenes „id est *οὐσία*“, das wir I, 61 (59) fanden, und eine ganze Reihe anderer, auf die wir noch stoßen werden. — Einer der nächstfolgenden Sätze ist wieder ein Beweis für die Zuverlässigkeit des durch A (Gale, Schlüter) gebotenen Textes; nur deswegen führe ich ihn an. Es heißt da:

Greg. (a. a. O. S. 62).	Erig. (Schl. 352, Fl. 789 C).
ἄμορφον γάρ τι χρῆμα καθ' ἑαυτὴν ἡ ὕλη ἀκατάσκευον καὶ τῇ ἀμορφίᾳ ταύτῃ συνδιεφθάρη τὸ κάλλος τῆς φύσεως.	Informis [CF deformis] enim res quaedam est per se ipsam materia et imperfecta, et ipsius informitate corrumpitur pulcritudo naturae.

Für imperfecta, das dem griechischen Texte genau entspricht, lesen wir bei Floß nach CF ordine naturae mutato und statt informitate, das gleichfalls genau nach der Vorlage wiedergegeben ist, deformati. Es ist nur ein Tasten nach dem Richtigen, wenn Cod. Bamb. (Schmitt a. a. O. S. 29) hier deformitati bietet. Derselbe Fall scheint mir in der un-

mittelbar folgenden, gleichfalls dem 12. Kapitel des Gregorios entnommenen Stelle vorzuliegen.

Greg. (a. a. O. S. 64/66).	Erig. (Schl. 352/353, Fl. 790 B).
Καὶ διὰ τοῦτο ἐξ ἀκολουθίας τὸ προτεθὲν παρενέπεσε τῷ λόγῳ θεώρημα, δι' οὗ μανθάνομεν ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι ὑπὸ θεοῦ μὲν διοικεῖσθαι τὸν νοῦν, ὑπ' ἐκείνου δὲ τὴν ὑλικὴν ἡμῶν ζωήν, ὅταν ἐν τῇ φύσει μένῃ, εἰ δὲ παρατραπείη τῆς φύσεως, καὶ τῆς κατὰ τὸν νοῦν ἐνεργείας ἀλλοτριοῦσθαι.	Ac per hoc consequens contemplatio rationi occurrit per quam discimus in humana concretione a deo quidem animum administrari: ab illo autem materialem nostram vitam dum in natura hoc est in imagine animi manet; si autem aversa fuerit a natura, etiam ab ipsa quae est per animum operatione alienari.

Die gesperrt gegebenen Worte entbehren der Vorlage bei Gregorios und sehen ganz nach Erklärung aus.

IV, 11 (Schl. 354, Fl. 791 C—792 A) bringt eine Anführung aus Gregorios' 13. (so Schl., Fl. 14.) Kapitel. Gregorios redet hier von einem Tal (*κοιλότητα*), durch welches der Fluß dahinströmt.

δι' ἧς ἂν τύχῃ φερόμενος, — (sagt er a. a. O. S. 66) — *οὐ μὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὕδατι περὶ τὸν αὐτὸν ἀεὶ τόπον ὁρᾶται, ἀλλὰ τὸ μὲν ὑπέδραμεν αὐτοῦ, τὸ δὲ ἐπερρύη, οὕτω καὶ τὸ ὑλικὸν τῆς τῇδε ζωῆς διά τινος κινήσεως καὶ ῥοῆς τῇ συνεχείᾳ τῆς τῶν ἐναντίων διαδοχῆς ἐναμείβεται, ὡς ἂν μηδέποτε στῆναι δύνασθαι τῆς μεταβολῆς, ἀλλὰ τῇ ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀτρεμεῖν ἄπαυστον ἔχειν διὰ τῶν ὁμοίων ἐναμειβομένην τὴν κίνησιν. Εἰ δέ ποτε κινούμενον παύσαιτο, καὶ τοῦ εἶναι πάντως τὴν παῦλαν ἕξει.*	vallem ostenditur per quamcunque consequitur, ferri non tamen in eadem aqua circa eundem semper locum cernitur, sed illa quidem subter lapsa cucurrit, illa vero desuper lapsa fluxit: sic et materiale huius vitae per quendam locum [om. CF] motum fluxumque vicissitudinum successionis continuitate permutatur, ut nunquam post mutabilitatem stare possit; sed impotentia quiescendi incessabilem habet alternum per similia motum. Si autem aliquando motus cessaverit, omnino etiam essendi quietem habebit, hoc est omnino esse cessabit.

Erigena hat hier die eigentümlich griechische Verbindung des Verb. *τυγχάνειν* mit dem Part. *φερόμενος*, wodurch jenes der im letzteren enthaltenen Hauptbedeutung den Nebenbegriff des Zufälligen („zufällig, gerade, etwa") gibt, nicht erkannt, sondern

beide eng zusammengehörige Verba getrennt und τυγχάνω mit dem sonst wohl zutreffenden „consequi“ wiedergegeben und das φερόμενος mit ὁρᾶται verbunden, trotzdem er damit die starke, doch wohl stets zu Anfang stehende Adversativpartikel οὐ μὴν (non tamen) in die zweite Stelle rückte. Das durch den Druck gekennzeichnete locum scheint aus dem Vorhergehenden irrtümlich eingeschwärzt, es muß als sinnstörend beseitigt werden, in CF fehlt es. Ebenso sind, wie mir scheint, die letzten Worte bei Erigena wieder ein erklärender Zusatz in der Weise der früher erwähnten. — Hieran schließt sich:

IV, 11 (Schl. 354/355, Fl. 792 D) das 14. (so Schl., Fl. 15.) Kapitel des Gregorios. In der Wiedergabe dieses Abschnitts bleibt nur der Anfang des 3. Satzes dunkel. Gregorios sagt: Καθηγεῖται γὰρ πολλάκις ἡ τοῦ σώματος φύσις, d. h.: In vielen Fällen spielt die körperliche Natur eine führende Rolle, oder tut den ersten Schritt. Lateinisch lesen wir hier: „Nam et saepe percipit corporis natura.“ Man kann zweifelhaft sein, ob Erigena in seiner griechischen Vorlage ein anderes Wort las oder zu erkennen glaubte, etwa κατανοεῖ oder καταμανθάνει, das er mit percipit wiedergeben konnte, oder ob in dem percipit ein Überlieferungsfehler steckt und dafür etwa imperat einzusetzen ist, welches er drei Sätze später richtig für dasselbe καθηγεῖται verwendet. Die andere Überlieferung in CF bietet diesmal das Richtige: „Nam et saepe praecipit [ipsi] corporis natura“, nur muß, wie so oft in CF, das ungehörige ipsi gestrichen werden.

Wenn es im folgenden (S. 82) heißt: ὥστε συγκρότημά τι πολλῶν ψυχῶν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι νομίζειν, bei Erigena: „ita ut conformatione multarum animarum humanam esse arbitretur“, so ist klar, daß für conformatione (so in A und CF) zu schreiben ist conformationem; das folgende multarum verschuldete den Ausfall des m.

Keinen besonderen Anlaß zu einer Bemerkung bietet die IV, 11 (Schl. 355, Fl. 792 D—793 A) sich findende Anführung aus Gregorios' 15. (Fl. 16. nach CF) Kapitel. In größerem Umfange ist dies wieder der Fall IV, 12 (Schl. 356—360, Fl.

793 C—797 C), wo Erigena das ganze, ziemlich lange 16. (Fl. nach CF 17.) Kapitel des Gregorios in Übersetzung mitteilt. Gegen die Behauptung derer, welche sagen, der Mensch bestehe aus denselben Bestandteilen wie das All, wendet Gregorios ein, der Mensch stehe dann auf derselben Stufe wie Maus und Mücke, indem er ausführt:

Greg. (a. a. O. S. 88).	Erig. (Schl. 356, Fl. 793 C).
Καὶ γὰρ κἀκείνοις ἐκ τῶν τεσσάρων τούτων ἡ κρᾶσίς ἐστι, διότι πάντως ἑκάστου τῶν ὄντων ἢ πλείων ἢ ἐλάττων τις μοῖρα περὶ τὸ ἔμψυχον θεωρεῖται, ὧν ἄνευ συστῆναί τι τῶν αἰσθήσεως μετεχόντων φύσιν οὐκ ἔχει.	Etenim et [in CF] illis ex his quatuor concretio est: eo quod omnino in uno [quoque] existentium aut ex pluribus aut minoribus quaedam portio circa animatum [animal Fl.] consideratur, [eorum] sine quibus consistendi aliquid ex his quae sensum participant, naturam non habet.

Das uno scheint mir als Wiedergabe von *ἑκάστου* aus unoquoque verstümmelt zu sein, Floß hat unoquoque, ohne daß ersichtlich ist, ob es de suo oder aus Hss. stammt. Wie Erigena dazu gekommen ist, die zu *μοῖρα* gehörigen adjektivischen Nominative *πλείων* und *ἐλάττων* (maior aut minor pars) durch ex pluribus aut minoribus zu geben, ist schwer zu sagen. Sollte er sie für Genetive angesehen haben, wie das vorangehende *ὄντων*? Das folgende eorum halte ich für irgendeine Verschreibung, mit seinem Wegfall ist die Übersetzung in der von ihm einmal innegehaltenen Weise dem griechischen Text entsprechend. Gregorios sagt somit: Denn auch in jenen ist eine Mischung dieser vier Grundbestandteile vorhanden, deswegen weil an einem jeden der lebendigen Wesen ein größerer oder geringerer Teil von Unbeseeltem (Materie) wahrgenommen wird, ohne welchen (d. h. größeren oder geringeren Teil des Grundstoffes) irgend etwas an sinnlichem Empfinden Teilhabendes eine Natur (d. h. naturgemäße Beschaffenheit) nicht haben (oder seiner Natur nach nicht bestehen) kann.

Im folgenden weist Gregorios darauf hin, daß von einer Ähnlichkeit zwischen Körperlichem und Unkörperlichem, Zeitlichem und Ewigem, zwischen dem mit dem Bösen Verbundenen und Ver-

wachsenen und dem, was von jeder Vermischung mit dem Bösen frei ist, durchaus keine Rede sein könne. Er knüpft daran die Erläuterung: *πολὺ γὰρ τὸ μέσον ἐστὶ τοῦ τε κατὰ τὸ ἀρχέτυπον νοουμένου καὶ τοῦ κατ᾽ εἰκόνα γεγενημένου.* „Denn es ist ein großer Unterschied zwischen dem, was wir uns dem Urbilde entsprechend vorstellen, und dem, was nach dem Bilde gemacht ist." Die Neutra *τὸ νοούμενον* und *τὸ γεγενημένον* zeigen, daß Gregorios sich hier ganz allgemein ausdrückt. Erigena hat daher etwas für die vorliegende Gedankenverbindung Unzutreffendes eingetragen, wenn er, vielleicht durch das *νοούμενον* veranlaßt, an den *νοῦς* (animus) dachte und die in dem uns vorliegenden Texte ganz klare Stelle also wiedergab: „Multa enim medietas est illius animi qui est principale exemplum et illius qui secundum imaginem factus est." *Ἀλλὰ τὸν μὲν ἀληθῆ* — heißt es wenige Zeilen später — *περὶ τούτου λόγον* (d. h. das wahre Verhältnis zwischen Urbild und Abbild) *μόνη ἂν εἰδείη σαφῶς ἡ ὄντως ἀλήθεια,* was in lateinischer Übersetzung nur heißen kann: „Sed veram de hoc rationem sola [solam A, vielleicht durch das folgende noverit beeinflußt] noverit aperte quae vere est veritas." In der Frage nach dem Wesen des Menschen war Gregorios im 3. Kapitel von der Stelle 1 Mose 1, 26 ausgegangen. Zu ihr kehrt er, das Wesen seiner Gottebenbildlichkeit erörternd, kurz nach den soeben berührten Gedanken zurück mit der Wendung (S. 90): *Οὐκοῦν αὐτὴν ἐπαναληπτέον ἡμῖν τὴν θείαν γραφήν, εἴ τις ἄρα γένοιτο διὰ τῶν γεγραμμένων πρὸς τὸ ζητούμενον ἡμῖν χειραγωγία.* „Laßt uns also die Heilige Schrift selbst wieder aufnehmen, ob vielleicht in dem, was geschrieben steht, für uns eine Anleitung zur Lösung der Frage enthalten ist." Die Bedeutung des *οὐκοῦν* kann hier gar keinem Zweifel unterliegen. Erigena, dem, wie es mir in der Mehrzahl der Fälle scheinen wollte, ein unakzentuierter (*OYKOYN*) Text vorlag, gab in ähnlicher Weise wie zuvor in Kap. 11, das Wort unrichtig wieder, indem er schrieb: „Non igitur (ergo CF) ipsa nobis recipienda est sacra scriptura." Damit ist gerade das Gegenteil von dem gesagt, was hier allein gesagt werden sollte und was gerade auch bei der für das Folgende gewählten Form, die den

Bedingungssatz außer acht ließ, hätte gesehen werden müssen. Denn mit dem Satze: „Fiat itaque quaedam ex his quae scripta sunt ad id quod quaeritur a nobis manuductio“ wird doch gerade die Heilige Schrift besonders deutlich wieder aufgenommen. Daran schließt sich unmittelbar: *Μετὰ τὸ εἰπεῖν ὅτι Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα, καὶ ἐπὶ τίσι ποιήσωμεν, ἐπάγει τοῦτον τὸν λόγον ὅτι* 1 Mose 1, 27. Der gekennzeichnete Ausdruck enthält eine Bezeichnung des Grundes, weshalb Gott den Menschen machen wollte, was ja 1, 26 deutlich gesagt ist. Diese Ausdrucksweise hat Erigena verkannt, da er übersetzte: „Postquam dixit faciamus hominem secundum imaginem [om. CF] et in talibus faciamus, infert hunc sermonem quia (*ὅτι*) deus fecit hominem etc.“ Gregorios sieht in jener Stelle einen Hinweis auf die die Zeit bewegende Frage und eine Mahnung, die Gottheit des Vaters und die des Sohnes in keiner Weise voneinander zu trennen, *ἐπ ἴσης τῆς ἁγίας γραφῆς θεὸν ἑκάτερον ὀνομαζούσης, τόν τε πεποιηκότα τὸν ἄνθρωπον καὶ οὗ κατ᾽ εἰκόνα ἐγένετο.* Erigena gibt den Gen. absol. also wieder: „fideli divina scriptura deum utrumque nominante.“ Woher mag dieser Fehler kommen? Ich vermute, der Text lautete bei Gregorios *ἀπὸ τῆς ἴσης*, woraus, vielleicht undeutlich geschrieben und daher schlecht zu erkennen, Erigena *ἀληθινῆς* machte, dem, nunmehr mit zum Folgenden gezogen, fideli wohl entsprechen mochte.

Eine weitere Erörterung der angeführten Stelle und ihrer Deutung beiseite lassend, wendet sich Gregorios zur Untersuchung der Hauptfrage, wie bei dem einerseits bestehenden glückseligen Zustande Gottes und dem anderseits vorhandenen elenden Zustande des Menschen von der Schrift eine Ähnlichkeit beider behauptet werden könne, griechisch (S. 92): *πῶς καὶ τὸ θεῖον μακάριον καὶ ἐλεεινὸν τὸ ἀνθρώπινον, καὶ ὅμοιον ἐκείνῳ τοῦτο παρὰ τῆς γραφῆς ὀνομάζεται*, lateinisch aber doch wohl (S. 357): „quomodo esse divinum beatum et misera humanitas et simile illi hoc a sacra scriptura nominetur“ statt des überlieferten nominatur. *Οὐκοῦν ἐξεταστέον μετ᾽ ἀκριβείας τὰ ῥήματα* — fährt Gregorios darum fort — d. h. „Untersuchen wir demnach mit

Genauigkeit die Worte", was Erigena wiederum mit der schon zuvor beobachteten Verkennung des *οὐκοῦν*, mit „Nonne itaque diligenter ordinanda sunt verba?" wiedergibt, wobei er *ἐκτακτέον* statt *ἐξεταστέον* gelesen zu haben scheint. *Εὑρίσκομεν γὰρ* — bemerkt Gregorios mit Bezug auf die soeben ins Auge gefaßte Aufgabe — *ὅτι ἕτερον μέν τι κατ' εἰκόνα γενόμενον, ἕτερον δὲ τὸ νῦν ἐν ταλαιπωρίᾳ δεικνύμενον.* Dies Ergebnis der Betrachtung, daß das nach dem Bilde Geschaffene und das jetzt im Stande des Elends sich Zeigende zwei verschiedene Dinge sind, gehört, dieser Textesfassung entsprechend, der Gegenwart an. Es könnte aber auch, weil aus den sich anschließenden Erörterungen sich erst herausstellend, futurisch gefaßt sein. Erigena las jedenfalls *εὑρήσομεν*, er schrieb: „Inveniemus [invenimus CF] enim quia alterum quid quod secundum imaginem factum est, alterum quod in infelicitate ostenditur." Welche Lesart im griechischen Texte da den Vorzug verdient, das zu entscheiden wird erst bei genauerer Kenntnis der handschriftlichen Überlieferung dieser Schrift des Gregorios möglich sein. Mit Floß CF stets den Vorrang zu lassen und A stets abzulehnen, ist ein gänzlich unwissenschaftliches Verfahren. Oft genug haben wir gesehen, daß A des Übersetzers Arbeit als eine viel sorgfältigere, der griechischen Vorlage weit genauer entsprechende erscheinen läßt.

Die soeben als genau zu prüfende bezeichneten Stichworte bringt jetzt Gregorios. Es sind die bekannten aus 1 Mose 1, 27: *Ἐποίησεν ὁ θεός, φησί, τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν. Τέλος ἔχει ἡ τοῦ κατ' εἰκόνα γεγενημένου κτίσις. Εἶτα ἐπανάληψιν ποιεῖται τοῦ κατὰ τὴν κατασκευὴν λόγου καί φησιν Ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.* Zu der Erwähnung des Abschlusses der nach dem göttlichen Ebenbilde vollzogenen Schöpfung des Menschen fügt Gregorios noch die von seiten Gottes erfolgende Wiederaufnahme seiner auf die Schöpfung des Menschen bezüglichen Rede, wie sie in den Worten enthalten ist: „Ein Männlein und ein Weiblein schuf er sie." Jene Worte hat Erigena nicht verstanden, denn er gab sie also wieder: „Deinde epanalepsin [id est adiectionem] facit secundum constitutionem sermonis." Zudem hat eine

unberufene Hand das griechische Wort *ἐπανάληψις*, „Wiederaufnahme, Wiederholung“, in A mit einer Glosse, und noch dazu einer falschen, versehen; Floß hat repetitionem, man weiß aber nicht, ob nach handschriftlicher Überlieferung. — Die wenige Zeilen darauf aus 1 Mose 1, 27 gezogene Schlußfolgerung, wonach unsere Natur eine doppelte, eine Gott ähnlich gemachte und eine nach jenem Unterschiede geteilte ist, leitet Gregorios, wie gewöhnlich, also ein: *Οὐκοῦν διπλῆ τίς ἐστιν ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευή, ἥ τε πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιωμένη, ἥ τε πρὸς τὴν διαφορὰν ταύτην διῃρημένη*, während Erigena, in der gleichen Weise wie zuvor die Schlußfolgerung verkennend, übersetzt: „Nonne itaque duplex quaedam est nostrae naturae constitutio, una ad deum assimilata, altera ad talem differentiam divisa?“ — obgleich hier die Frage, auf die eine bejahende Antwort zu erfolgen hat, den positiven Sinn des Satzes richtig zur Geltung kommen läßt. Der letztere Fall hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem in der hebräischen Geschichtschreibung so oft verwendeten הֲלֹא = nonue, wo der Begriff der Frage verloren gegangen zu sein scheint, so daß das Wort nicht wesentlich verschieden ist von הֵן oder הִנֵּה (bei den LXX *ἰδού*), was die Chronik einfach an die Stelle des in den Büchern der Könige verwendeten הֲלֹא setzt. Um nur ein Beispiel zu geben, so heißt es 2 Könige 15, 36: „Was aber mehr von Jotham zu sagen ist und alles, was er getan hat [הֲלֹא הֵם כְּתוּבִים = הִנָּם כְּתוּבִים 2 Chron. 27, 7], ist das nicht geschrieben (= siehe, das ist geschrieben) in den Jahrbüchern der Könige Judas.“ Ebenso 2 Könige 20, 20; 21, 17. 25 vgl. mit 2 Chron. 32, 32; 33, 18; 35, 27.

Τοιοῦτον γάρ τι ὁ λόγος ἐκ τῆς συντάξεως τῶν γεγραμμένων αἰνίττεται, heißt es weiter, d. h. „etwas derartiges nämlich gibt die Schrift dem Zusammenhange dessen zufolge, was da geschrieben ist, zu verstehen“, und dann folgt die mehrfach angeführte Stelle 1 Mose 1, 27. Gerade dieser Umstand hätte Erigena das rechte Wort für *λόγος*, nämlich scriptura, und für *σύνταξις*, nämlich nexus, an die Hand geben müssen. So lesen wir aber die ziemlich unverständlichen Worte: „Tale enim aliquid ex constructione eorum quae scripta sunt ratio insinuat.“

Im folgenden geht Gregorios auf die mittlere Stellung des Menschen ein, die er zwischen der göttlichen und körperlosen Natur einerseits und dem vernunftlosen und tierischen Leben andrerseits einnimmt: Ausführungen, die Erigena im wesentlichen richtig gibt. Nur hat er das nach der Klammer: *ἑκάτερον γὰρ τούτων ἐστὶ πάντως ἐν παντὶ τῷ μετέχοντι τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς* („in jedem nämlich am menschlichen Leben Teilhabenden ist dieses beides [d. h. der Unterschied von männlich und weiblich] notwendig vorhanden"): „Utrumque horum est omnino in omnibus humanam vitam participantibus" — noch weiterlaufende große Satzgefüge sich vereinfacht. Bei Gregorios heißt es nämlich (von dem vorhergehenden *ἔξεστι θεωρῆσαι* abhängig): *ἀλλὰ προτερεύειν τὸ νοερόν, καθὼς παρὰ τοῦ τὴν ἀνθρωπογονίαν ἐν τάξει διεξελθόντος ἐμάθομεν, ἐπιγεννηματικὴν δὲ εἶναι τῷ ἀνθρώπῳ τὴν πρὸς τὸ ἄλογον κοινωνίαν τε καὶ συγγένειαν.* Erigena ließ das *καθὼς* unbeachtet und machte, bei dieser Vereinfachung dem Sinne nach richtig, aus dem eingeschalteten Satz einen Hauptsatz: „Sed praecedere [prius esse CF] intellectuale ex illo [ab eo CF], qui humanam generationem in ordine percurrit, didicimus, supergenitivam vero esse homini ad irrationabile[m] societatem et cognationem." Das eingeklammerte m fällt natürlich den Abschreibern ebenso zur Last, wie das Futurum in der an die hier abermals in ihrem Wortlaut angeführten, mehrfach erwähnten Schriftstellen geknüpften Frage: „Quid ergo ex hoc discemus?" statt discimus (*Τί οὖν διὰ τούτου μανθάνομεν;*).

Fehler des Übersetzers erkennen wir aber in dem zunächst Folgenden.

Greg. (a. a. O. S. 94).	Erig. (Schl. 358, Fl. 795 C).
[im Anschluß an *μανθάνομεν;*] *καί μοι μηδεὶς νεμεσάτω πόρρωθεν προσάγοντι τὸν λόγον τῷ προκειμένῳ νοήματι. Θεὸς τῇ ἑαυτοῦ φύσει πᾶν ὅτιπερ ἔστι κατ' ἔννοιαν λαβεῖν ἀγαθὸν ἐκεῖνό ἐστι, μᾶλλον δὲ παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ νοουμένου τε καὶ καταλαμβανο-*	Et mihi nemo imputet longius sermonem producenti proposito intellectu. Deus in sua natura omne, quodcunque est, per notitiam accipiendum bonum illud est, magis autem omnis boni intellecti et comprehensi summitas existens, non ob aliud aliquid humanam vitam creat,

μένου ἐπέκεινα ὤν, οὐ δι' ἄλλο τι κτίζει τὴν ἀνθρωπίνην ζωὴν ἢ διὰ τὸ ἀγαθὸς εἶναι. Τοιοῦτος δὲ ὢν καὶ διὰ τοῦτο κτλ.	quam quod bene esse talem oportet.

Die Stelle ist insofern lehrreich, als sie die früher schon beobachtete Tatsache bestätigt, daß Erigena einen nicht besonders leserlichen griechischen Text vor sich hatte, der ohne Akzente sowie ohne Wort- und Satzabteilung geschrieben war. Daraus erklären sich auch hier seine Verfehlungen. So las er *ἀγαθῶς* statt *ἀγαθός* (was dann lateinisch nur durch bonum esse zu geben war) und zog den Anfang des nächsten Satzes noch mit in den von Gott handelnden hinein, indem er die vielleicht schlechter erkennbaren Worte also las: *τοιοῦτον δεῖ ὄντα.* Aber auch mit Berücksichtigung dieser Umstände wird die lateinische Übersetzung nur schwer zu einer klaren Erkenntnis des tiefsinnigen, von Gregorios hier zum Ausdruck gebrachten Gedankens führen. Er sagt nämlich: „Zürne mir niemand, wenn ich weiter ausholend meine Erklärung an den vorliegenden Gedanken heranbringe. Gott ist durch seine Natur jenes höchste für unser Denken begreifbare Gute, oder vielmehr, er steht noch über allem von uns denkbaren und vorstellbaren Guten, und aus keinem anderen Grunde wird er zum Schöpfer des Menschengeschlechts, als weil er gut ist." Daß Erigena die an die nun folgende schöne Ausführung über die Gottebenbildlichkeit des Menschen, seine Ausstattung mit der Fülle aller Güter von seiten Gottes, geknüpfte Schlußfolgerung richtig verstanden, möge, nachdem wir wiederholt Fälle vom Gegenteil kennen gelernt haben, ausdrücklich einmal hervorgehoben werden.

Greg. a. a. O. S. 94.	Erig. (Schl. 358, Fl. 756 A).
Οὐκοῦν ἔστιν ἐν ἡμῖν παντὸς μὲν καλοῦ ἰδέα, πᾶσα δὲ ἀρετὴ καὶ σοφία, καὶ πᾶν ὅτιπέρ ἐστι πρὸς τὸ κρεῖττον νοούμενον.	Ergo [Non ergo Fl.] est in nobis omnis boni forma, omnis virtus et sapientia, et omne quodcunque est in melius intelligendum.

In dem hieran sich knüpfenden Satze kann man wieder zweifelhaft sein, ob Erigena den Gedanken sinngemäß durch Trennung sich vereinfacht hat, wofür man die Wiederaufnahme der Kopula anführen könnte, oder ob er den — wie wir gesehen, mit

Akzenten und Satzzeichen nicht versehenen — Text, mit Beiseitelassung etwa des ihm unwesentlich Scheinenden so gelesen: *ἐν τῷ πάντων ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι.* Man vergleiche:

Greg. (a. a. O. S. 94).	Erig. (Schl. 358/9, Fl. 756 A).
Ἓν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι καὶ μὴ ὑπεζεῦχθαι τινὶ φυσικῇ δυναστείᾳ, ἀλλ' αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην.	In eo enim est [Schl., in eo enim quod A, in eo item quod CF], quod sit omnium necessitate liberum nullique naturali [hoc est materiali] potentiae subiugatur [entw. subiugetur od. subiungatur]; sed per se potentem ad id quod desiderat habet voluntatem.

Zutreffender vielleicht möchte die Annahme sein, Erigena habe seine Vorlage richtiger verstanden, als der griechische Text jetzt erkennen läßt; in den ersten griechischen Worten dürfte ein Fehler stecken. Übrigens habe ich in der Übersetzung wieder auf eine durch den griechischen Text nicht bedingte Erläuterung hingewiesen, wie wir sie mehrfach getroffen. — Über eine Seite weiter (Morel S. 87/88, Oehler S. 96/98) sehen wir den öfter erwähnten Fall wiederkehren, d. h. Erigena scheint infolge enggedrängten Textes Falsches gelesen und daher ebensolches wiedergegeben zu haben:

Greg. (a. a O. S. 98).	Erig. (Schl. 359, Fl. 797 A).
ἡμεῖς δὲ ... τὸ ἐπὶ νοῦν ἐλθὸν οὐκ ἀποφαντικῶς ἐκτιθέμεθα, ἀλλ' ὡς ἐν γυμνασίας εἴδει τοῖς εὐγνώμοσι τῶν ἀκροωμένων προσθήσομεν.	nos autem ... quod in animum venit non pronuntiative exponimus, sed veluti in gymnasio auribus fidelibus audienda proponemus.

Letzterer scheint demnach gelesen zu haben: *ὡς ἐν γυμνασίῳ τοῖς ὤτοις εὐγνώμοσι τὰ ἀκροατέα προσθήσομεν.* Gregorios aber sagt: „Wir setzen unsere Gedanken nicht mit (zuversichtlicher) Bestimmtheit auseinander, sondern wollen sie mehr in Gestalt eines Übungsversuchs unseren nachsichtigen Zuhörern vorlegen." Ferner:

Wenn Gregorios wenige Zeilen später sagt: *ὄνομα τῷ κτισθέντι ἀνθρώπῳ οὐχ ὁ τίς, ἀλλ' ὁ καθόλου ἐστίν* (der geschaffene Mensch führt seinen Namen nicht als eine gewisse Persönlichkeit, sondern ganz allgemein), und Erigena dies wiedergibt durch „nomen creato homini non aliud quoddam universaliter est", so las

er οὐχ ὅ,τι ἄλλο καθόλου und wurde dem Gedanken nicht gerecht.

Im folgenden scheint er einen anderen Text vor sich gehabt zu haben, als den uns überlieferten:

Greg. (a. a. O. S. 98).	Erig. (Schl. 360, Fl. 797 B).
Σημεῖον δὲ ὅτι πᾶσιν ὡσαύτως ὁ νοῦς ἐγκαθίδρυται. Πάντες τοῦ διανοεῖσθαι καὶ προβουλεύειν τὴν δύναμιν ἔχουσι.	Signum vero est, quod [om. CF] omnibus similiter animus collocatur, dum omnes intelligendi et consiliandi virtutem habeant.

Wir müssen etwa auf ἔστ' ἂν ... ἔχωσι schließen, doch bringt das finale „bis" einen unangemessenen Gedanken in den Zusammenhang. Aber in dem unmittelbar Folgenden zeigt es sich einmal umgekehrt, daß Erigena den griechischen Text richtiger abgeteilt hat als der Herausgeber des Gregorios. Man vergleiche:

Greg. (a. a O. S. 98/100).	Erig. a. a. O.
καὶ τὰ ἄλλα πάντα δι' ὧν ἡ θεία φύσις ἐν τῷ κατ' αὐτὴν γεγονότι ἀπεικονίζεται. Ὁμοίως ἔχει ὅ τε τῇ πρώτῃ τοῦ κόσμου κατασκευῇ συναναδειχθεὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ μετὰ τὴν τοῦ παντὸς συντέλειαν γενησόμενος. Ἐπίσης ἐφ' ἑαυτῶν φέρουσι τὴν θείαν εἰκόνα.	et alia [talia Fl.] omnia, ex quibus divina natura in eo quod secundum ipsam factum est similitudinem refert [imaginatur CF], similiter habent. Et ipse in prima mundi constitutione ostensus homo et post universitatis consummationem futurus aequaliter in seipsis divinam ferunt imaginem.

Die Stelle würde dann deutsch also lauten: „Alle haben die Fähigkeit zu denken und vorher zu überlegen, und mit allen übrigen Eigenschaften, durch welche die göttliche Natur in dem nach ihr geschaffenen Wesen sich abbildet, verhält es sich ähnlich. Sowohl der Mensch, der zugleich mit dem Beginn der Weltschöpfung uns vorgeführt wurde, wie auch der, welcher nach der Vollendung des Alls hervortreten wird, tragen in gleicher Weise das göttliche Ebenbild an sich."

Hier befinden wir uns nun in der Lage, einen Teil derjenigen Ausführungen des Gregorios, die Erigena, ohne daß er am gegebenen Orte dessen Erwähnung täte, bereits im IV. Buche angeführt hat, als auch im V. Buche wiederkehrend zu verzeichnen. Es ist das der letzte Teil des eben behandelten 16. Kapitels des Gregorios, nicht des 17., wie wir bei Floß und Schlüter (V, 27)

lesen. Die Stelle steht V, 27 (Schl. 489/490, Fl. 922D—953C). Ich ordne, nachdem ich gewisse in IV, 12 aufstoßende, in den Bereich dieser Ausführung fallende Besonderheiten besprochen, beide Texte nebeneinander, indem ich die Verschiedenheiten durch gesperrten Druck kennzeichne. Mit Ausnahme einer einzigen Stelle erweist sich der IV, 12 überlieferte Text als der der griechischen Vorlage am besten entsprechende, was ich durch den in Klammern gesetzten Wortlaut an den betreffenden Stellen kenntlich gemacht habe. Es ist dies das erste sich uns bietende Beispiel der doppelten Überlieferung eines Stückes der Übersetzung des Gregorios. Das Urteil wird hier ebenso lauten, wie beim zweiten Falle: Der Text ist von den Abschreibern mit unglaublicher Flüchtigkeit und Fahrlässigkeit behandelt worden.

IV, 12 (S. 359/60).

Quid ergo [τοίνυν] est quod de his cogitamus? Sermo qui dicit ‚Fecit deus hominem' infinita significatione omnem humanitatem ostendit. Non enim nunc cognominatur creaturae Adam, sicut in sequentibus historia dicit, sed nomen creato homini non aliud quoddam universaliter est. Igitur [οὐκοῦν] universali [καθολικῇ] naturae vocatione tale aliquid suspicari introducimur [ἐναγόμεθα], quia in divina praescientia [προγνώσει] et virtute omnis humanitas in prima constitutione comprehensa est. Oportet enim nil deo infinitum in his quae ab eo facta sunt aestimare, sed uniuscuiusque eorum quae sunt finis et mensura | circumponderans factoris sapientia est. Quemadmodum igitur aliquis homo corporis quantitate coarctatur et mensura | [desunt haec V, 27] sibi substantiae magnitudo est, quae in superficie corporis perficitur. Sic arbitror veluti in uno corpore totam

V, 27 (S. 489/90).

Quid est quod de his cogitamus? Sermo qui dicit ‚Fecit deus hominem' infinita significatione omnem humanitatem ostendit. Non enim nunc connominatur creaturae Adam, sicut in sequentibus historia dicit, sed nomen creato homini non aliud quoddam universaliter est. Non igitur universalis naturae vocatione tale aliquid suspicari introducimus, quia in divina praesentia et virtute omnis humanitas in prima constitutione comprehensa est. Oportet enim nil deo infinitum in his quae ab eo facta sunt aestimare, sed uniuscuiusque eorum quae sunt finis et mensura

[ὁμοιοτέλευτον!]

sibi substantiae magnitudo est, quae in superficie corporis perficitur. Sic arbitror veluti in uno corpore totam

humanitatis plenitudinem prognostica virtute a deo omnium comprehensam fuisse; et hoc docet sermo qui dicit, quia [ὅτι] fecit deus [ὁ θεὸς] hominem, secundum imaginem dei fecit eum. Non enim in parte naturae imago, neque in quodam eorum quae secundum ipsam considerantur gratia [χάρις] est, sed in totum genus aequaliter talis pervenit virtus. Signum vero est, quod [om. CF] omnibus similiter animus collocatur, dum omnes intelligendi et consiliandi virtutem habeant, et alia [talia Fl.] omnia ex quibus divina natura in eo quod secundum ipsam factum est similitudinem refert [imaginatur CF, ἀπεικονίζεται], similiter habent. Et ipse in prima mundi constitutione ostensus homo et post universitatis consummationem futurus aequaliter in se ipsis [ἐφ' ἑαυτῶν] divinam ferunt [φέρουσι] imaginem. Propterea unus homo nominatum est omne, quia in virtute dei nihil praeterit, nil instat, sed et quod spectatur aequaliter praesenti comprehensiva universitatis operatione [ἐνεργείᾳ] continetur. Omnis itaque natura quae a primis usque ad [om. Schl.] novissima pervenit, una quaedam vere existentis imago est; ipsa vero in masculum et feminam generis differentia novissime constitutioni formationis adiecta est.

humanitatis plenitudinem pro gnostica virtute a deo omnium comprehensam fuisse. Hoc docet sermo qui dicit: Quia fecit dominus hominem, secundum imaginem dei fecit eum. Non enim in parte naturae imago, neque in quodam eorum quae secundum ipsam considerantur gratiam, est, sed in totum genus aequaliter talis pervenit virtus. Signum vero est omnibus similiter animum collocari, dum omnes intelligendi et consiliandi virtutem habeant, et alia omnia ex quibus divina natura in eo quod secundum ipsam factum est imaginatur. Similiter se habet et ipse [Ὁμοίως ἔχει ὅ τε] in prima mundi constitutione ostensus homo et post universitatis consummationem futurus aequaliter in seipso divinam imaginem feret. Propterea unus homo nominatum est omne, quia in virtute dei nihil praeterit, nihil instat, sed et quod spectatur aequaliter praesenti comprehensiva universitatis optatione continetur. Omnis itaque natura quae a primis usque ad novissima pervenit, una quaedam vere existentis imago est; ipsa vero in masculum et feminam generis differentia novissime constitutioni formationis adiecta est.

Eine besondere Bewandtnis hat es wieder mit dem sich unmittelbar anschließenden Abschnitt IV, 12 (Schl. 360/361, Fl. 797 D—799 A), der Gregorios' 17. (Fl. 18. nach CF) Kapitel entnommen ist. Schon im Beginn dieser Anführung findet sich bei Erigena eine Abweichung vom griechischen Text, die ich frei-

lich aus diesem selbst diesmal nicht herzuleiten oder zu erklären vermag.

Greg. (a. a. O. S. 102).
Εἰ τοίνυν ἡ τῶν ἀποκαθισταμένων ζωὴ πρὸς τὴν τῶν ἀγγέλων οἰκείως ἔχει, δηλονότι ὁ πρὸ τῆς παραβάσεως βίος ἀγγελικός τις ἦν, διὸ καὶ ἡ πρὸς τὸ ἀρχαῖον τῆς ζωῆς ἡμῶν ἐπάνοδος τοῖς ἀγγέλοις ὡμοίωται.

Erig. (Schl. 360, Fl. 798 A).
Ipsa igitur restitutorum vita ad eam quae proprie angelorum habetur, profecto ante ruinam angelica quaedam [angelus quidam Fl.] erat, propterea ipse ad antiquitatem vitae nostrae reditus angelis assimilatur.

Aber nur wenige Zeilen weiter stoßen wir gleich wieder auf ein Beispiel von der mangelhaften Art und Weise, wie Erigena seine, wenn auch schlecht und ohne Worttrennung geschriebene, griechische Vorlage gelesen und verstanden hat. Nach Erwähnung der trotz des Fehlens der Ehe bei den Engeln im Buche Daniel erwähnten Myriaden von Engelscharen heißt es:

Greg. (a. a. O. S. 102).
Οὐκοῦν κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον, εἴπερ μηδεμία παρατροπή τε καὶ ἔκστασις ἀπὸ τῆς ἀγγελικῆς ὁμοτιμίας ἐξ ἁμαρτίας ἡμῖν ἐγένετο, οὐκ ἂν οὐδὲ ἡμεῖς τοῦ γάμου πρὸς τὸν πληθυσμὸν ἐδεήθημεν.

Erig. (Schl. 360, Fl. 798 A).
Non igitur per eundem hominem si nulla conversio et recessus ab angelica societate ex peccato nobis fieret, fortassis nos nuptiis ad multiplicationem alligaremur.

Letzterer las also, so sinnwidrig wie möglich, *τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον* und *ἐδέθημεν* von *δέω* binden, statt *ἐδεήθημεν* von *δέομαι*. „Auf dieselbe Weise also" — sagt somit Gregorios — „hätten auch wir wohl nicht der Ehe zur Vermehrung nötig gehabt, wofern nur eben nicht aus der Sünde für uns eine Abweichung und Entartung unserer den Engeln gleichen Würde erwachsen wäre." Der nächste Satz bestätigt dieselbe Tatsache der Überlieferung:

Greg. (a. a. O. S. 102).
Ἀλλ' ὅστις ἐστὶν ἐν τῇ φύσει τῶν ἀγγέλων τοῦ πλεονασμοῦ τρόπος, ἄρρητος μὲν καὶ ἀνεπινόητος στοχασμοῖς ἀνθρωπίνοις, πλὴν ἀλλὰ πάντως ἐστίν, οὗτος ἂν καὶ ἐπὶ

Erig. (Schl. 360/61, Fl. 798 A).
Alius quidam est in natura angelorum multiplicationis modus, ineffabilis quidem et inintelligibilis humanis argumentationibus; veruntamen quoniam [quia Fl.] omnino

τῶν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἐλαττωμένων ἐνήργησεν, εἰς τὸ ὡρισμένον ὑπὸ τῆς βουλῆς τοῦ πεποιηκότος μέτρον τὸ ἀνθρώπινον αὔξων.

est, ipse etiam in his qui paulo minorati sunt operarotur hominibus in ipsam definitam factoris consilio mensuram humanitatem augens.

Erigena las *Ἄλλος τις* statt *Ἀλλ' ὅστις* und nachher *αὐτὸς* statt *οὗτος* und ging somit der Erkenntnis der Beziehung verlustig, die zwischen jenem, das einen verallgemeinernden Satz einleitet (ohne *οὖν* oder *δή*, wie es auch bei Platon vorkommt), und diesem besteht, das den Gedanken auf die Menschenwelt beschränkt. Gregorios sagt: „Doch wie auch immer in der Natur der Engel die Art und Weise ihrer Vermehrung beschaffen sein mag, — geheimnisvoll und unerforschlich für menschliche Vermutungen bis auf den einen Punkt, daß sie wirklich stattfindet —: diese Vermehrungsweise würde auch bei den nur ein wenig unter die Engel erniedrigten Menschen wirksam gewesen sein, indem sie das Menschengeschlecht bis auf das von dem Ratschluß des Schöpfers bestimmte Maß anwachsen ließ."

Das unmittelbar Folgende gibt an zwei Stellen zu Bedenken Anlaß.

Greg. (a. a. O. S. 102).

Εἰ δὲ στενοχωρεῖταί τις ἐπιζητῶν τὸν τῆς γενέσεως τῶν ψυχῶν τρόπον, εἰ μὴ προσεδεήθη τῆς διὰ τοῦ γάμου συνεργείας ὁ ἄνθρωπος, ἀντερωτήσομεν καὶ ἡμεῖς τὸν τῆς ἀγγελικῆς ὑποστάσεως τρόπον πῶς ἐν ἀπείροις μυριάσιν ἐκεῖνοι, καὶ μία οὐσία ὄντες καὶ ἐν πολλοῖς ἀριθμούμενοι. Τοῦτο γὰρ προσφόρως ἀποκρινούμεθα τῷ προφέροντι πῶς ἂν ἦν δίχα τοῦ γάμου ὁ ἄνθρωπος, εἰπόντες ὅτι καθὼς εἰσι χωρὶς γάμου οἱ ἄγγελοι.

Erig. (Schl. 361, Fl. 798B).

Si vero coarctatur [coartat CF] quis, generationis animarum modum inquirens, nisi alligaretur nuptiarum cooperationi homo, respondebimus [respondemus CF]: et nos angelicae substantiae modum, quomodo infinitis myriadibus illi et una essentia existunt, et in multis numerantur. Hoc enim apte respondebimus proponenti, quomodo esset sine nuptiis homo, dicentes, sicut sunt angeli sine nuptiis.

Wie in der kurz vorhergehenden Stelle las Erigena wieder *προσεδέθη* statt *προσεδεήθη*. Wenn er sodann übersetzte respondebimus: et nos, so bleibt einmal letzteres im folgenden ohne jede vernünftige Beziehung, sodann aber scheint es mir seiner Weise ganz entsprechend, wenn wir annehmen, er habe

aus seiner — ich wiederhole immer wieder, nicht besonders leserlich und mit Unzialbuchstaben geschriebenen — Vorlage *ANTEPωTHCOMEN* herausgelesen: *ANTAΓOPEYCOMEN*. Damit hatte er das Gegenteil von dem, was hier allein sinngemäß war; er verkannte die Zugehörigkeit des *καὶ ἡμεῖς* (et nos) zu eben diesem Verbum, und der von diesem abhängige Akkusativ *τρόπον* (modum) schwebte völlig in der Luft. Das folgende *ἀποκρινούμεθα*, das er richtig durch respondebimus wiedergab, hätte bei einiger Aufmerksamkeit ihn stutzig machen und vor völligem Mißverständnis der Stelle bewahren sollen. Gregorios sagt: „Kommen jemandem bei seinem Forschen nach der Entstehungsweise der Seelen Bedenken, für den Fall, daß der Mensch die Vermittlung durch die Ehe dazu nicht nötig gehabt hätte, dem wollen auch wir die Gegenfrage nach der Seinsweise der Engel vorlegen, wie sie trotz ihres Auftretens in unzähligen Scharen einmal als ein einziges Wesen vorhanden sein und zugleich auch als Vielheit gezählt werden können. Sachgemäß werden wir auf den Einwand: Wie könnte wohl der Mensch ohne Ehe vorhanden sein? dies zur Antwort geben: Ebenso, wie die Engel ohne Ehe sind."

Im folgenden hat Gregorios in einem großen, etwas schwerfälligen Satzgefüge den göttlicher Voraussicht entsprechenden Abfall des Menschen von der ursprünglichen, engelgleichen Beschaffenheit und sein Zurücksinken in Sünde und damit die Wandelung des herrlichen, den Engeln ähnlichen Anfangszustandes zu tierischem Fortpflanzungsgelüst zur Darstellung gebracht. Man wird dem Übersetzer hier einräumen dürfen, daß er durch Zerlegung jener umfangreichen Periode in mehrere Sätze der Vorlage sinn- und sachgemäß gerecht geworden ist. Nur an einer Stelle ist er, wie mir scheint, wieder in der mehrfach angegebenen Weise entgleist. Ehe Gregorios in der eben inhaltlich kurz umschriebenen Periode die göttliche Tätigkeit betreffs der menschlichen Fortpflanzung zum Ausdruck bringt, sagt er, was Gott nicht tat, nämlich:

Greg. (a. a. O. S. 104).	Erig. (Schl. 361, Fl. 798 C).
οὐ ταῖς κατ' ὀλίγον προσθήκαις τῶν ἐπιγινομένων ἀνέμεινεν	non paulatim adiectionibus futurorum moras fecit sciendo in

ἰδεῖν ἐπὶ τὸ ἴδιον πλήρωμα τὸν ἀριθμὸν τῶν ψυχῶν τελειούμενον.	suam plenitudinem animarum numerum perficiendum.

Hier liegt der Fehler in der Wiedergabe des *ἀνέμεινεν ἰδεῖν* durch moras fecit sciendo, ich meine, Erigena las wieder *εἰδέναι* statt *ἰδεῖν*, oder verwechselte beide Infinitive. „Er (Gott) wollte keineswegs warten, bis er durch einen allmählichen Zuwachs der Geburten die Zahl der Seelen sich zu ihrer Vollständigkeit entwickeln sähe." Wenn Gregorios unmittelbar darauf sagt: Gott sah mit scharfem Blicke voraus, daß des Menschen Wille nicht unentwegt auf das Gute gerichtet bleiben würde, *μὴ εὐθυποροῦσαν πρὸς τὸ καλὸν τὴν προαίρεσιν*, so nehmen wir dankbar die im Cod. Bamb. (Schmitt, a. a. O. S. 29) richtig überlieferte Übersetzung hin: „non recte euntem ad bonum voluntatem", während wir bei Schlüter und Floß fälschlich bonam lesen, was auch auf die Parallelstelle IV, 15 (Schl. 375, Fl. 812 B) zutrifft, wo CF allerdings bonum haben. — Eine letzte Gregorios-Anführung, und zwar aus dessen 27. Kapitel, treffen wir in diesem Abschnitt noch IV, 12 (Schl. 363/364, Fl. 801 A—C). In der Weise der früheren Fälle würde auch hier der Anfang der Übersetzung sich aus falscher Lesung erklären.

Greg. (a. a. O. S. 156).	Erig. (Schl. 363, Fl. 801 A).
Οὔτε γὰρ δι' ὅλου ἐν ῥύσει καὶ μεταβολῇ τὸ ἡμέτερον (ἦ γὰρ ἂν ἄληπτον ἦν καθόλου τῷ μηδεμίαν στάσιν ἔχειν ἐκ φύσεως), ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον τὸ μέν τι ἕστηκε τῶν ἐν ἡμῖν, τὸ δὲ δι' ἀλλοιώσεως πρόεισιν.	Non enim per omnia quod nostrum est in fluxu et transmutatione est. Si enim esset reprehensibile universaliter quod nullum statum habet ex natura, sed iuxta subtiliorem rationem eorum quae in nobis sunt quoddam quidem stat, quoddam vero ex mutabilitate accidit.

Daß der eingeschobene, durch Klammer gekennzeichnete Satzteil von Erigena in dieser seiner Eigenschaft nicht erkannt, sondern zu einem selbständigen neuen Vordersatz gemacht wurde, dem der Nachsatz fehlt, hat zur Folge gehabt, daß die Beziehung zwischen *οὔτε* und *ἀλλά* ganz verloren gegangen ist. Schuld daran ist der Umstand, daß er das *ΗΓΑΡ* verkannte und *ЄΙΓΑΡ* las. Möglicherweise hat er sodann das *ΑΝΑΛΗΠΤΟΝ* als ein

Wort angesehen und durch reprehensibile wiedergegeben, so daß es scheinen könnte, er habe etwa ЄΠΙΠΛΗΚΤΟΝ gelesen. Aber das ist tatsächlich nur Schein, denn V, 6 (Schl. 437, Fl. 872 BC), wo Erigena dasselbe Kapitel des Gregorios heranzieht, ohne eine Bemerkung hinzuzufügen, daß er sich dessen schon einmal bedient, ist jener Anstoß beseitigt, indem man dort liest: „Si enim esset, incomprehensibile universaliter fieret." Im Schluß der ausgehobenen Stelle finden wir V, 6 statt des Sing. den Plur.: „quaedam quidem stant, quaedam vero ex mutabilitate proveniunt", das letztere dem *πρόεισι* besser entsprechend als accidit, aber woher diese ganze Abweichung? Der Satz besagt also: „Denn unser Wesen befindet sich durchaus nicht immer in Fluß und Veränderung (es würde ja wirklich durch einen solchen Mangel jedes natürlichen Stillstands völlig unbegreiflich sein), sondern, um mich genauer auszudrücken, der eine Teil unseres Innern befindet sich im Stillstand, der andere schreitet auf dem Wege der Veränderung vorwärts." Der nächste Satz zeigt abermals eine Verschiedenheit der beiden Texte in IV, 12 und V, 6.

IV, 12 (S. 263).	V, 6 (S. 437).
Stat vero per omnem conversionem intransmutabilis in se ipsa forma, insita sibi semel ex natura signa non amittens, sed in omnibus secundum corpus transmutationibus cum suis notionibus apparet.	Stat vero per omnem eversionem intransmutabilis in se ipsa forma, in suis sibi semel ex natura signis non desistens, sed in omnibus secundum corpus transmutationibus cum suis notis ingenuis apparet.

Blicken wir in den griechischen Text (*Ἕστηκε δὲ διὰ πάσης τροπῆς ἀμετάβλητον ἐφ᾿ ἑαυτοῦ τὸ εἶδος, τῶν ἅπαξ ἐπιβληθέντων αὐτῷ παρὰ τῆς φύσεως σημείων οὐκ ἐξιστάμενον, ἀλλὰ πάσαις ταῖς κατὰ τὸ σῶμα τροπαῖς μετὰ τῶν ἰδίων ἐμφαινόμενον γνωρισμάτων*), so ist es klar, daß der lateinische Text in V, 6 an den beiden ersten Stellen eine Trübung erfahren, an der dritten jedoch das Ursprüngliche bewahrt hat. — Trotz alles Wechsels aber, sagt Gregorios, bleibt die Persönlichkeit (*τὸ εἶδος*, forma) unverändert, er macht nur die eine Einschränkung:

Greg. (a. a. O. S. 156).	Erig. (Schl. 364, Fl. 801 A).
Ὑπεξαιρέσθω δὲ τοῦ λόγου ἡ ἐκ πάθους ἀλλοίωσις, ἡ τῷ εἴδει ἐπισυμβαίνουσα.	Subtrahitur [subtrahetur CF] autem per verbum domini videlicet ea mutatio, quae [morbo] formae superaccidit.

„Nur muß von der Bezeichnung (d. h. der Unveränderlichkeit der Person) die infolge Leidens die Person befallende Veränderung ausgenommen werden." Wenn wir auch hier uns die Mühe machten, den griechischen Text zu ermitteln, den der Übersetzer gelesen zu haben scheint, so würde dies ebenso wie kurz zuvor vergeblich sein, denn der Befund der Stelle in V, 6 beweist, daß die Überlieferung in IV, 12 beschädigt ist. Dort lautet sie, dem griechischen Text entsprechend, richtig: „Subtrahatur autem per dei verbum ipsa quae ex passione est mutatio, quae formae superaccidit", eine Textfassung, die CF schon IV, 12 haben. Die Begründung für diesen Satz lautet:

Greg. (a. a. O. S. 156).	Erig. (Schl. 364 u. V, 6 S. 437, Fl. 801 A).
Οἷον γάρ τι προσωπεῖον ἀλλότριον ἡ κατὰ τὸν νόσον ἀμορφία διαλαμβάνει τὸ εἶδος.	Nam veluti facies quaedam [ad] aliena ipsa per informitatem deformitas formam deprehendit.

Hier hat sich Erigena wiederum durch flüchtiges Hinsehen das Verständnis erschwert. Er las statt *προσωπεῖον* (Maske): *πρόσωπον* und übersetzte facies quaedam aliena. Das obenstehende ad habe ich als Schreibfehler tilgen zu dürfen geglaubt, es fehlt V, 6, desgl. muß das sinnlose informitatem in infirmitatem (*νόσον*) geändert werden, wie V, 6 richtig steht. Die Abweichungen beider Stellen zeigt folgende Zusammenstellung:

IV, 12 (S. 364).	V, 6 (S. 437).
qua informitate per verbum circumablata, sicut in Naaman seu in his qui in evangelio narrantur (*ἐπὶ τῶν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἱστορηθέντων*), iterum obscurata (*κεκρυμμένον*) sub passione facies (*εἶδος*) per sanitatem in suis notionibus relucet (*ἀνεφάνη*). Igitur in dei-	qua deformitate per verbum dei circumablata, sicut in Naamano Syro (*ἐπὶ Νεεμὰν τοῦ Σύρου*) seu in illis leprosis qui in evangelio narrantur, iterum occulta sub passione species per sanitatem in suis notionibus relucebit. Igitur in deiformitate animae non

formitate animae non fluxibile per mutabilitatem et transmutabile est, sed quod permanet similiterque in nostra natura habet, hoc inseritur (προσφύεται).

fluxile (τὸ ῥέον) per mutabilitatem et transmutabile, sed quod permanet similiterque in nostra concretione (συγκρίματι) habet, hoc insitum est.

Der Vergleich dieser beiden, eine starke Verwilderung der Überlieferung aufweisenden Texte beweist mit erschreckender Deutlichkeit, mit welchen Möglichkeiten wir bei der Beurteilung der Leistung Erigenas als Übersetzers zu rechnen haben. — Somit setzt sich der obige Gedanke also fort: „Denn wie eine fremdartige Maske überzieht die infolge der Krankheit eintretende Entstellung die Person."

Endlich gibt noch der Schluß dieser Anführung aus dem 27. Kapitel des Gregorios zu einer Bemerkung Anlaß. Er lautet:

Greg. (a. a. O. S. 158).
ἀναγκαίως ... οὐδὲ τὰ ἐναπομαξάμενα τῇ σφραγῖδι τὸν τύπον ὑπ' αὐτῆς ἀγνοεῖται, ἀλλ' ἐν τῷ καιρῷ τῆς ἀναστοιχειώσεως ἐκεῖνα δέχεται πάλιν πρὸς ἑαυτήν, ἅπερ ἂν ἐναρμόσῃ τῷ τύπῳ τοῦ εἴδους.

Erig. (Schl. 364, Fl. 801 C).
necessario ... neque reformanda in signaculo ad formam ab ea [videlicet anima] ignorantur, sed in tempore reformationis illa iterum ad se ipsam recipiet, quaecunque formae characteri coaptabit.

Zunächst hat Erigena den durch gesperrten Druck gekennzeichneten Ausdruck nicht verstanden, oder, worauf sein reformare ad schließen läßt, ein Verbum gelesen, in welchem ἀνά vertreten war, ebenso wie in dem folgenden Subst. ἀναστοιχείωσις, das er sinngemäß mit reformatio gibt. Dieser καιρὸς ἀναστοιχειώσεως weist aber auf die Zukunft. Darum ist in diesem Falle einmal der griechische Text aus der lateinischen Übersetzung zu verbessern. Das hier sich findende recipiet nötig dazu, δέξεται zu schreiben statt des überlieferten δέχεται. Die in Klammern gesetzten Worte halte ch wieder für eine ungehörige Einschaltung, es ist eben im vorhergehenden von der Seele (ψυχή) die Rede. Die Stelle lautet somit: „Notwendigerweise ... kann von ihr dasjenige, was dem Siegel sein Gepräge gegeben hat, auch nicht verkannt werden, sondern sie wird zur Zeit der Wiederherstellung aus den Grundstoffen das, was für das bestimmte Gepräge des persönlichen Wesens passend ist, wieder an sich nehmen."

Es folgt IV, 15 (Schl. 375, Fl. 812 A und B) eine Stelle aus Gregorios' 17. (nicht 18., wie bei Schl. 375 und Fl. 811 D steht) Kapitel. Beide bei Gregorios sich eng aneinanderschließende Stellen sind schon IV, 12 (Schl. 361) angeführt. Der Wortlaut ist in beiden derselbe, des Gregorios' *προεῖδε τῇ ὁρατικῇ δυνάμει* ist von Erigena richtig durch praevidit contemplatoria virtute wiedergegeben, letztere beide Worte aber sind S. 361 versehentlich ausgefallen.

Ich komme zu IV, 16 (Schl. 382—383, Fl. 819 A—821 D). Der Eingang dieser Gregorios' 19. (nicht, wie es in beiden Ausgaben lautet, 20.) Kapitel entnommenen Anführung bietet uns, wie mir scheint, wieder Gelegenheit, aus der lateinischen Übersetzung einen vielleicht besseren griechischen Text zu erschließen, als wir bei Oehler lesen. Er lautet:

Greg. (a. a. O. S. 112).	Erig. (Schl. 382, Fl. 819 A).
Ἀλλ' ἴσως τις οὐκ εἰς τὸ αὐτὸ πάλιν τῆς ζωῆς εἶδος ἐπανελεύσεσθαι λέγει τὸν ἄνθρωπον, εἴγε πρότερον μὲν ἐν τῷ ἐσθίειν ἦμεν, μετὰ ταῦτα δὲ τῆς τοιαύτης λειτουργίας ἀφεθησόμεθα.*	Fortasse aliquis [quisque CF. Fl.] non in eandem iterum vitae speciem reversurum esse hominem dicit, [et Fl.] si prius in comedendo nobis species vitae erat: posthaec [posthac CF] autem tali administratione liberabimur.

Demzufolge ist an der von mir durch * bezeichneten Stelle etwas ausgefallen. Erigena las offenbar: *ἡμῖν εἶδος ζωῆς ἦν*, dessen Angemessenheit und Ursprünglichkeit schwerlich zu bezweifeln sein dürfte. Die nun im folgenden berührten, von leiblicher und geistlicher Speise handelnden Schriftstellen (Prov. 9, 5; Matth. 5, 6; Joh. 7, 37; Jes. 25, 6) sind von Gregorios im Präsens angeführt. Wenn daher die Übersetzung an der letzteren Stelle bietet: „Magnus item Isaias libere laetitiam volentibus magnificentiam eius laudare praecepit", so werden wir die Perfektform, als einen Fehler der Abschreiber, unbedenklich in das Präsens praecipit ändern.

Die folgende Erörterung über Wesen und Bedeutung des Paradiesesbaumes enthält sachliche Schwierigkeiten, deren Lösung vielleicht wieder auf das Verständnis Erigenas Licht wirft. Gregorios fragt (S. 114), im Anschluß an Gen. 2, 16 (*Ἀπὸ παντὸς*

ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ βρώσει φαγῇ): *Τίς δώσει τῷ ὑγιεινῶς πεινῶντι τὸ ξύλον ἐκεῖνο, τὸ ἐν τῷ παραδείσῳ, τὸ παντὸς ἀγαθοῦ περιληπτικόν, ᾧ ὄνομά ἐστι τὸ πᾶν οὗ χαρίζεται τῷ ἀνθρώπῳ τὴν μετουσίαν ὁ λόγος;* Das gibt Erigena lateinisch also: „Quis dabit sane [sic Fl.] esurienti lignum illud, quod est in paradiso, quod omne bonum comprehendit, cui nomen est *πᾶν* [id est omne], cuius participationem homini vox [lex naturae Fl.] donat?“ Zunächst, glaube ich, ist die zu *πᾶν* gefügte Erklärung ein Zusatz des Übersetzers, den er des beibehaltenen griechischen Wortes wegen für nötig halten mochte. Was aber soll das Wort vox als Übersetzung von *ὁ λόγος*, wofür sonst verbum gebraucht wird? Oehler scheint mir den Sinn der Stelle nicht richtig erfaßt zu haben, wenn er übersetzt: „Wer wird dem, welcher den richtigen Hunger haben wird, jenen Baum im Paradiese geben, welcher jedes Gut einschließt, mit dessen Namen alles das bezeichnet wird, dessen Genuß das Wort dem Menschen spendet?“ Noack, der ohne Rücksicht auf den griechischen Text nur den bei Erigena vorliegenden lateinischen nach Floß' Ausgabe wiedergab, hat wieder in anderer Weise gefehlt, wenn er schreibt (II, 109): „Wer wird zur Genesung dem so Dürstenden jenen Baum geben, der im Paradiese alles Gute einbegreift und den Namen ‚Alles‘ führt, mit dessen Teilhabung den Menschen das Gesetz der Natur beschenkt?“ Wie mir scheint, kann, dem Zusammenhange mit Gen. 2, 16 entsprechend, unter dem Anteilspendenden nur der Logos verstanden werden, was Oehler auch wohl mit Wort gemeint hat. Das läßt er auch in dem anschließenden Satze anklingen. Gregorios sagt: *τῷ γὰρ γενικῷ τε καὶ ὑπερκειμένῳ λόγῳ πᾶσα τῶν ἀγαθῶν ἰδέα πρὸς ἑαυτὴν συμφυῶς ἔχει, καὶ ἕν τι τὸ ὅλον ἐστί.* Oehler übersetzt: „Denn in dem allumfassenden und allerhabenen Wort sind alle Güter unter sich fest verbunden und bilden Eins und ein Ganzes.“ Ich meine, Oehler hat hier in Rücksicht auf den Logos und vielleicht auch auf das, was der Hebräerbrief von ihm aussagt, etwas eingetragen, was in den beiden Worten *γενικός* und *ὑπερκείμενος* nicht liegt. Ich würde so übersetzen: „Denn in ursprünglichem und erweitertem Sinne steht jede Idee der (vielen

einzelnen) Güter mit sich selbst (d. h. der Idee des Guten) in engster Verbindung, und jedes Einzelne ist das Ganze." Ob ich den Sinn richtig getroffen, wage ich nicht zu entscheiden. Erigena scheint etwas Ähnliches gedacht zu haben, wenn er, wenigstens nach der Fassung von CF schreibt: „Generali enim et supereminenti ratione omnis bonorum forma apud seipsam connaturaliter habet totum et unum est." In A lautet der Satz: „Hac enim generali et supereminenti voce omnis bonorum forma inter se continetur et in uno boni [o?] adeo totius universitatem existere significatur." Wie diese Verschiedenheit der Überlieferung zu erklären ist, vermag ich nicht zu sagen. Jedenfalls hat er in dem letzten Satzteil der, wie es mir immer hat scheinen wollen, ursprünglicheren Fassung den Versuch gemacht, das ihm unverständliche ἕν τι τὸ ὅλον ἐστί durch Umschreibung wiederzugeben.

IV, 16 (Schl. 383/4, Fl. 820 A). Diese Anführung aus Gregorios' 20. Kapitel schließt sich unmittelbar an die vorhergehende an. Erigena hat das ganze 19. Kapitel des Gregorios seiner Darstellung einverleibt. Mit einem einfachen „Idem in vicesimo eiusdem sermonis capitulo" geht er in das 20. Kapitel über.

Greg. (a. a. O. S. 114).	Erig. (Schl. 383, Fl. 820 A).
Τί οὖν ἐκεῖνό ἐστιν ὃ καλοῦ τε καὶ κακοῦ συγκεκραμένην ἔχει τὴν γνῶσιν, ταῖς δι' αἰσθήσεως ἡδοναῖς ἐπηνθισμένον;	Quid est ergo illud lignum [videlicet Fl.], quod boni et mali [bono et malo Fl.] commixtam habet scientiam, delectationibus quae secundum sensum sunt insitum [insitam Fl.]?

Erigena las wahrscheinlich ἐμπεφυτευμένον = insitum, das nun, mit dem Dativ delectationibus verbunden, nicht mehr sinngemäß auf lignum bezogen werden kann. Der griechische Dativ ἡδοναῖς ist Abl. instr. „Was ist nun das für ein Baum, der die Erkenntnis des Guten und Bösen in sich trägt und mit den sinnlichen Lüsten geschmückt ist?" — Im übrigen ist die Übersetzung des 20. Kapitels des Gregorios, die Erigena ganz in seine Darstellung einfügt, derartig, daß alle jene Fehler, die zuvor schon behandelt sind, darin wiederkehren. Ich gebe daher

die in Betracht kommenden Teile im Wortlaut, die daran zu knüpfenden Bemerkungen werden sich dann kurz fassen lassen.

Im Anschluß an die vom Verfasser des Hebräerbriefes (5, 14) ausgesprochene Wahrheit, daß nur die, deren Sinn durch Übung geschult sei, zur Unterscheidung von Gut und Böse befähigt seien, heißt es bei Erigena: „Propter <ea> etiam praeceptum facit omnia probandi et spiritualis hominis diiudicare esse proprium dicit, scientia vero non ubique disciplinam et peritiam illius quod significatur indicat, sed ad id cui gratia donata est affectum. Ut cum scriptum est ‚Cognovit dominus qui sunt eius‘ [hoc est suam gratiam eis donavit]. Et ad Mosen ait, quia ‚Cognoscebam te super omnes‘. His autem qui in malitia redarguuntur dicit, qui omnia novit, qui ‚Nunquam cognoscebam vos‘ [hoc est ‚meam gratiam nunquam vobis largiebar‘]: Igitur [Οὐκοῦν, Fl. Non ergo — perperam] lignum, ex quo mixta scientia fructificatur, prohibitum est. Miscetur autem ex contrariis [bono videlicet et malo] fructus ille, qui causidicum [hoc est advocatum] suum habet serpentem, iuxta hanc forsitan rationem quod non nudum proponitur [id est ostenditur], malum ipsum in seipso secundum propriam naturam manifestum.“

In diesem Abschnitt habe ich nur zwei Worte als Schreibversehen gebessert: propterea und sint, was keiner Rechtfertigung bedarf. Auffallend sind aber die von mir in Klammern gesetzten Erläuterungen, die dem griechischen Text völlig fremd sind. Daß sie von Erigena selbst herrühren sollten, ist mir ihrer Beschaffenheit wegen wenig wahrscheinlich. Wohl aber konnten spätere Leser, vielleicht schon die erste Generation derselben im letzten Drittel des 9. Jahrhunderts, das Bedürfnis fühlen, die außerordentlich gedrungene Übersetzung jenes durchaus nicht immer so leicht verständlichen griechischen Textes sich hier und da durch eine kurze erläuternde Bemerkung verständlicher zu machen.

Dieselben Erscheinungen kehren auch in der letzten Hälfte des Kapitels wieder. Ich gebe den Text in derselben Weise: „Quoniam igitur multi illud in quo sensus delectantur bonum iudicant et [quia Fl.] est cognominatio existentis [hoc est veri boni] et apparentis [δοκοῦντος Greg., pro eo perperam

Fl. ipsius] boni [quod videtur esse, dum non sit bonum]: huius rei gratia ipsa ad malum veluti ad bonum facta concupiscentia boni et mali scientia a scriptura nominata est, dum affectionem quandam et concretionem [boni et mali add. perperam ed. Fl. id quod graece non legitur] interpretatur [hoc est significat] scientiae [scientia Schl.]. Neque absolute malum, eo quod ambitur bono, neque pure bonum, eo quod subocculatatur malum, sed commixtum ex utrisque interdicti ligni fructum esse scriptura ait, cuius gustum dixit in mortem tangentes ducere, solummodo non aperte doctrinam clamans, quia bonum [om. A] quod vere est [Bamb. et Fl., verum quod Schl.] simplex [simplum Fl.] et uniforme est natura [ὅτι τὸ ὄντως ἀγαθὸν ἁπλοῦν καὶ μονοειδές ἐστι τῇ φύσει Greg. S. 118] omnique duplicitate et ad contrarium copulatione alienum. Malum vero varium et configuratum est, aliud iudicatum et aliud per experimentum cognitum. | Non enim ita invenitur, sicut aestimatur; esse assumptio | mortis et corruptionis principium causaque efficitur. Propterea serpens praemonstrat malignum peccati [Greg. τῆς ἁμαρτίας, Fl. peccanti] fructum, non illum quidem aperte, qualis a natura erat (non enim forsitan seduceretur homo aperto malo), sed per quandam speciositatem apertum exornavit malum quandamque delectationem secundum sensum seducens gustui, ut ita mulieri quod vellet persuaderet. Sicut ait scriptura ‚Et vidit femina quod [quia Fl.] bonum lignum in escam, et quod oculis gratum videre et speciosum cognoscere, et accipiens fructum eius comedit‘. [Greg. ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν, Fl. quia placabile videre]. Esca autem [Greg. δέ, Fl. om.] illa mater mortis hominibus facta est. Ipsa igitur mixta est fructiferatio [Greg. ἡ σύμμικτός ἐστι καρποφορία, Fl. mixturae est fructifera] aperte intellectum ratione interpretante, per quem boni et mali cognitio lignum illud nominatum est, quia iuxta mortiferorum malitiam quae in melle fiunt, in quantum quidem dulcorat in sensu [sensum Fl.], bonum esse videtur, in quantum vero tangentem corrumpit, omnis mali pessimum efficitur. Cum itaque operatum est in [om. A] hominis vita malum

mortiferum, tunc homo, magna res et nomen, divinae naturae imago, vanitati, sicut ait propheta, assimilatus est. Ergo siquidem imago ad id quod melius intelligitur sociatur. Quaecunque vero [Greg. δέ, Fl. om.] circa hanc vitam tristia miseraque sunt, a similitudine quae ad deum est longe sunt."

Die oben, wie immer nach A (Gale, Schlüter), durch gesperrten Druck gegebenen Worte entsprechen genau den griechischen: ἄλλο τι νομιζόμενον καὶ ἕτερον διὰ τῆς πείρας ἀναφαινόμενον, während das von Floß an dieser Stelle Gebotene — alicui bono commixtum et alterum per experimentum — sich von der griechischen Vorlage gänzlich entfernt. Auch unmittelbar nach der durch Querstriche im Text gekennzeichneten Stelle finden wir dasselbe Verhältnis. Während der von mir nach A (Gale, Schlüter) gegebene Text (Propterea ... persuaderet) genau dem Griechischen entspricht, lesen wir bei Floß: Propterea serpens praemonstrat malignum peccanti fructum, sic ex propatulo malum non habere ostendens. Non enim forsitan seduceretur homo aperto malo, sed per quandam speciositatem apertum declaravit malum, quandamque delectationem secundum sensum seducens, gustui suadens mulieri manifestavit. Zur Erklärung dieser Verschiedenheit könnte man fast auf den Gedanken kommen, ein späterer Leser habe die ursprüngliche, vielfach gedrungene und der griechischen Vorlage sich eng anschmiegende Übersetzung sich etwas mundgerechter machen wollen. — Die durch Querstriche im Text gekennzeichnete Stelle — griechisch liest man da: οὔ τὴν γνῶσιν, τοῦτ' ἔστι τὴν διὰ τῆς πείρας ἀνάληψιν — läßt, was eines Beweises nicht bedarf, auf eine Verderbnis der griechischen Vorlage schließen. Was aber Erigena in dieser wirklich gelesen oder darin erkannt zu haben glaubte, wird schwer zu sagen sein. Andere Fehler erklären sich aus der wiederholt gekennzeichneten Beschaffenheit des ihm vorliegenden Textes. Infolge falscher Wortabteilung las er μόνον οὐχί, und übersetzte solummodo non, wodurch der Sinn der Stelle ein ganz anderer wird, Gregorios schrieb aber das Adv. μονονουχί, was „beinahe" bedeutet. Das folgende seducens geht, wie mir scheint, auf

einen der oft bemerkten Lesefehler zurück. Gregorios schrieb *ЄΙΓΓΟΗΤЄΥCΑC*, Erigena las *ЄΞΑΠΑΤΗCΑC*.

Daß die Wiedergabe des Wortes λόγος gelegentlich Schwierigkeiten macht, haben wir bei Behandlung des vorigen Kapitels gesehen. Ein Blick auf das oben gesperrt gegebene ratione bestätigt die Beobachtung. Es ist aber offenbar in der Stelle vom Schriftworte die Rede, und Gregorios sagt: „Deutlich erklärt die Schrift den Sinn, in welchem jener Baum mit dem Namen des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen bezeichnet worden ist.“ — Einen Lesefehler Erigenas sehe ich endlich noch am Schluß des Kapitels in jenem sociatur, er las offenbar οἰκειοῦται, während Gregorios ᾤκείωται schrieb: „Sonach ist das göttliche Ebenbild mit dem besseren Teile unseres Wesens verbunden, alles hingegen, was das Leben an Schmerz und Unglück mit sich bringt, liegt weit ab von der Ähnlichkeit mit Gott.“

Der Umfang des von Erigena für sein fünftes Buch der Schrift des Gregorios Entlehnten ist ganz erheblich geringer als dessen, was er seinem IV. Buche einverleibte. Auf Gregorios stoßen wir zuerst V, 6 (Schl. 437, Fl. 872 BC). Ich erwähne hier nur noch den Eingangssatz, da die übrigen Teile dieser dem 27. Kapitel des Gregorios entnommenen Anführung zuvor bereits ihre Erledigung gefunden haben.

Greg. (a. a. O. S. 156).	Erig. (Schl. 437, Fl. 872 B).
Οὐκοῦν οὐδὲν ἔξω τοῦ εἰκότος ἐστὶ πάλιν πιστεύειν ἐκ τοῦ κοινοῦ πρὸς τὸ ἴδιον τὴν ἀνάλυσιν γίνεσθαι τῶν ἀνισταμένων σωμάτων, καὶ μάλιστά γε τῷ φιλοπονώτερον τὴν φύσιν ἡμῶν κατεξετάζοντι.	Non enim incredibile ex communione quatuor generalium elementorum mundi ad proprium statum naturae [de corpore occulto et incorruptibili quod resurget] resolutionem [hoc est reditum] resurgentium corporum fieri.

Die eingeklammerten Worte, denen im griechischen Texte nichts entspricht, sind wieder als müßige Erklärungen und Zusätze zu beseitigen. Betreffs der ersteren bemerkt Schmitt (a. a. O. S. 45) richtig: „Sie passen nicht in die Struktur des Satzes und fehlen in CF ganz, während sie in B am Rande stehen. Sie sind nichts anderes als eine Inhaltsangabe, wie deren viele am

Rande der Hs. angebracht sind." Es folgt V, 7 (Schl. 440, Fl. 815 AB). Die hier sich findende Übertragung des Anfangs des 18. Kapitels des Gregorios umfaßt nur 15 Zeilen griechischen Textes, indem in der Mitte etwa 5 Zeilen unübersetzt geblieben sind, ohne daß dies besonders vermerkt wäre, und gibt nur in ihrem Eingange und ihrem Schluß zu einer Bemerkung Anlaß.

Greg. (a. a. O. S. 106).	Erigena S. 440.
Οἶμαι γὰρ ἐκ τῆς ἀρχῆς ταύτης καὶ τὰ καθ' ἕκαστον πάθη, οἷον ἔκ τινος πηγῆς συνδοθέντα πλημμυρεῖν ἐν τῇ ἀνθρωπίνῃ ζωῇ.	Arbitror ex hoc principio [similitudine videlicet irrationabilium animantium] etiam singulas passiones veluti ex fonte quodam in inundatione [inundationem Fl.] in humana vita conditas.

Die eingeklammerten Worte scheinen mir eine von Erigena herrührende Erklärung zu sein; sie vermitteln den Zusammenhang der Gregorios-Stelle mit den von ihm erörterten Gedanken. Die gesperrt gegebenen Worte wollen sich mit dem griechischen Text nicht recht reimen. Welche Verderbnis etwa Erigena in dem ihm vorliegenden Text das Verständnis erschwerte, vermag ich nicht anzugeben. Gregorios sagt: „Meiner Meinung nach haben auch der Reihe nach alle Leidenschaften diesen Ursprung, fließen wie aus einer Quelle, um das Menschenleben zu überfluten." Am Schluß heißt es bei Gregorios (S. 106): *Ταῦτα τοίνυν ἐκ τοῦ ἀλόγου μέρους ἡ ἀνθρωπίνη φύσις πρὸς ἑαυτὴν ἐφειλκύσατο*, was nur Cod. Bamb. (Schmitt a. a. O. S. 52) in der richtigen Fassung wiedergibt: „Haec itaque ex irrationabili parte humana natura ad se ipsam attraxit", während Schlüter und Floß ipsum haben.

V, 26 (Schl. 484/485, Fl. 917 A—918 A). In dieser aus Gregorios' 21. (Schl., nicht 22. Fl.) Kapitel entlehnten Anführung hat Cod. Bamb., wie wir durch Schmitt (a. a. O. S. 45) erfahren, wieder die richtige Übersetzung Erigenas erhalten.

Greg. (a. a. O. S. 120).	Erigena a. a. O.
Ἀλλ' ἡ μὲν θεία βουλὴ πάντη τε καὶ πάντως τὸ ἀμετάθετον ἔχει, τὸ δὲ τρεπτὸν τῆς φύσεως ἡμῶν οὐδὲ ἐν τῷ κακῷ πάγιον μένει.	Sed [BCF, Nam Schl. Fl.] divinum quidem consilium semper et ubique immutabile habet, conversibile autem nostrae naturae non in malo fixum manet.

„Da immutabile“, sagt Schmitt, „Objekt zu habet ist, so ist für se [das BCF vor habet auslassen, während es Schlüter und Floß beibehalten] kein Raum; se wäre nur denkbar, wenn immutabiliter dastünde.“ Im übrigen dürfte im folgenden ein kleiner Gewinn für den Text beschlossen sein. Es handelt sich um folgenden Gegensatz: Was in steter Bewegung ist, wird, sofern es zu dem Guten vorwärtsschreitet, sein Vorwärtsstreben niemals einstellen; strebt es hingegen nach dem Gegenteile, so kehrt es notwendigerweise seine Bewegung wieder dem Guten zu.

Greg. (a. a. O. S. 120).	Erig. (Schl. 484, Fl. 917 B).
Τὸ γὰρ ἀεὶ πάντως κινούμενον, εἰ μὲν πρὸς τὸ καλὸν ἔχει τὸν πρόοδον … οὐδέποτε λήξει κτλ. εἰ δὲ πρὸς τὸ ἐναντίον τὴν ῥοπὴν σχοίη, τότε … κατ' ἀνάγκην ἐπὶ τὸ ἀγαθὸν τρέπει τὴν κίνησιν.	Quod enim semper omnino movetur, siquidem ad bonum processionem habuerit … sin [neque CF] ad id quod contrarium est motum [momentum CF] susceperit, … secundum necessitatem ad [in CF] bonum convertit motum.

Es ist bei der Gleichartigkeit der beiden Bedingungssätze klar, daß der lateinische das Richtige gegeben hat, daß somit statt *ἔχει* zu schreiben ist *ἔχοι*, was Morel richtig hatte, Oehler ganz grundlos änderte. Auch gleich in der ersten Zeile *Ἀλλ' οὐχ οὕτως ἐστὶν ἰσχυρὸν ἡ κακία* übersetzte Erigena richtig: „Sed non sic est fortis malitia“, so daß statt *ἰσχυρὸν* zu schreiben ist *ἰσχυρά*. Ein wenig später heißt es: Von einer unendlichen Weiterentwickelung des Bösen kann nicht geredet werden, es ist an bestimmte Grenzen geknüpft, und so folgt natürlicherweise auf das Ende des Bösen wiederum das Gute, ein allgemeiner Satz der Erfahrung, der eben nur im Präsens ausgedrückt sein kann: *ἀκολούθως ἡ τοῦ ἀγαθοῦ διαδοχὴ τὸ πέρας τῆς κακίας ἐκδέχεται.* Wenn Erigena hier excipiet hat, so ist nicht jenes in *ἐκδέξεται*, sondern dieses in excipit zu ändern. Wenn endlich die im Hinblick auf die Erde unvergleichliche Größe der Sonne durch Gregorios bezeichnet wird als *τὸν δὲ ἥλιον, πολλαπλασίονι τῷ μεγέθει τὴν γῆν ὑπερβάλλοντα*, von Erigena: „Sol multipliciter magnitudine terram superans“, so scheint er *πολλαπλασιόνως μεγέθει* gelesen zu haben. Beides ist möglich.

Das ist der gesamte, Erigenas Übersetzung des Gregorios betreffende Stoff, den ich den Mitforschern auf diesem Gebiete zu dem Zwecke vorlege, damit man an der Hand desselben die Möglichkeit gewinne, zu einer begründeten Anschauung von dem Umfange der Kenntnisse griechischer Sprache zu gelangen, über welche Erigena verfügte. Vor einer Verallgemeinerung aller jener Fälle, in denen wir bei Erigena auf offenkundige Fehler stießen, mochten sie aus verkehrter Lesung seiner griechischen Vorlage, oder aus etwaiger mangelhafter Kenntnis gewisser sprachlicher Besonderheiten hervorgegangen sein, muß so lange ernstlich gewarnt werden, als uns Untersuchungen über seine Übersetzungen des Dionysios und Maximos nicht vorliegen. Im übrigen dürften die vorstehenden Untersuchungen neue Gründe ans Licht gefördert haben für die von mir schon in meiner Schrift (S. 40 u. a. a. O.) und in diesem Zusammenhange wiederholt behauptete Tatsache, daß die in Schlüters Ausgabe (nach Gales ed. princ. v. J. 1681) vorliegende Textesfassung des Cod. A, die mit B (Bamb.) so häufig zusammenstimmt, vor den durch Floß einseitig bevorzugten Handschriften CF den Vorzug verdient. Letzterer hat zwar da, wo die handschriftliche Überlieferung zur Herstellung eines guten Textes nicht ausreichte, selbst manchmal kleine Verbesserungen vorgenommen oder wenigstens Vermutungen ausgesprochen, die zuweilen erfreulicherweise durch B bestätigt werden. Aber „auf der andern Seite", sagt Schmitt (a. a. O. S. 24/25), „gewinnt man schon aus den bisher behandelten Stellen den Eindruck, daß er noch reichlich Gelegenheit gehabt hätte, offenbare Mängel des ihm zu Gebote stehenden handschriftlichen Materials genauer zu prüfen und die bessernde Hand anzulegen". Die Ernte ist somit groß, aber der Arbeiter sind wenige. Dürfen wir von Edward Kennard Rand, der sich durch seine zu München 1906 erschienene Schrift „Johannes Scottus" (vgl. meine Anzeige derselben in der Theol. Lit.-Ztg. XXXI, Nr. 15, Sp. 434—436) als ein zur Herstellung einer neuen Erigena-Ausgabe Berufener erwiesen hat, die Leistung dieser philologischen Arbeit in absehbarer Zeit erwarten?

3.

Der Dichter Prudentius in den Spuren Marcells von Ancyra.

Von

Lic. Macholz, Pastor in Görlitz.

Die Theologie des Prudentius hat die Erinnerung an Marcell von Ancyra wachgerufen [1]). Freilich hat P. Augustin Rösler [2]) den „katholischen Dichter" in seiner „Lehre über Gott" möglichst „von jedem Irrtum" freizusprechen versucht und den Vergleich mit Marcell abgewiesen. Geschichtlich orientierte Forscher wird er mit seinen apologetischen Bemühungen aber kaum überzeugt haben.

Loofs' wertvolle Untersuchungen über Marcells Trinitätslehre [3]) legen es vielmehr nahe, die Bemerkungen Brockhaus' [4])

---

1) Vgl. Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit von Clemens Brockhaus. Leipzig 1872, S. 208. Siehe z. B. aus früherer Zeit schon Schröckhs „Christliche Kirchengeschichte" ² 1785, Bd. VII, S. 107.

2) Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Freiburg i. B. 1886, S. 337 ff. Auf seine Ausführungen des näheren einzugehen, halte ich für unfruchtbar. Er wird doch nur meinen, die Konstatierung einer „Abweichung des Prudentius von der Wahrheit" (vgl. a. a. O. S. 347) fließe aus der tendenziösen Art „einer sogen. Wissenschaft" (vgl. a. a. O. S. 370, Anm. 4), die den Prudentius mit Behagen auf die Seite des „rationalistischen Unglaubens" (vgl. a. a. O. S. 371) stellt, oder aus der Unklarheit meiner Begriffe „über das trinitarische Leben Gottes und die Wirksamkeit des dreieinigen Gottes" (vgl. a. a. O. S. 346); und ich werde weiterhin daran festhalten, daß man einen Schriftsteller des christlichen Altertums nicht erklärt, wenn man die Distinktionen der mittelalterlichen Scholastik bei ihm voraussetzt.

3) Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition in den SBBA vom 26. Juni 1902, XXXIII, S. 764 ff., vgl. auch RE ³ Bd. XII, 259—265 und DG ⁴ 244 ff.

4) A. a. O. bes. S. 179 ff. 208. Auch mit Brockhaus stimme ich, wie das Folgende zeigen wird, nicht in allem überein. Vor allem kann meines

weiter ausführend und ergänzend von neuem eine Darstellung der Trinitätslehre des Prudentius zu geben, die das Recht jener Vergleichung erweist.

Mit der Schöpfung beginnt die aktive Bewegung Gottes nach außen. In seinem Inneren lebte freilich schon vorher als geistige Potenz die Weisheit. Ist sie als solche für das göttliche Wesen konstitutiv, so muß sie natürlich Gotte gleichewig sein; es kann auch von ihr schon für die Zeit vor der Weltschöpfung ein callere, ein Mächtigsein ausgesagt werden, allerdings nur in genitore, paterno in pectore [1]). Erst zur Zeit und zum Behufe der

---

Erachtens von einer ewigen Zeugung des Sohnes (vgl. a. a. O. S. 182) nicht die Rede sein. Der Unterschied zwischen novatianischen und origenistischen Gedanken ist hier verwischt.

1) Ich zitiere nach der Ausgabe von Dressel, Leipzig 1860.

Cath. III 1 ff. O crucifer bone . . . .
. . . . verbigena
V. 4 sed prius in genitore potens
astra, solum, mare quam fieret

Cath. IX, 10 f. corde natus ex parentis, ante mundi exordium
alpha et Ω cognominatus...

Cath. XI 13 ff. . . dulcis pusio
17 ff. ex ore quamlibet patris
sis ortus et verbo editus
tamen paterno in pectore
sophia callebas prius

Apoth. Erste Einleitung:
V. 2 corde patris genita et sapientia . . .
„ 4 ff. tempore nec senior pater est, nec numine maior
nam sapiens retro semper Deus edidit ex se
per quod semper erat gignenda ad saecula verbum

Apoth. 83 ff. . . . . ardua . . . vis
est impassibilis . . . .
89 ff. cui non principium de tempore sed super omne
tempus et ante diem majestas cum patre summo
immo animus patris et ratio et via consiliorum
quae non facta manu nec voce creata iubentis
protulit imperium patrio ructata profundo

Apoth. 269 ff. non genitus genitor generavit, et unus et unum
integer integrum, non coeptum sed tamen ortum
et conperpetuum retro patris et patre natum

Schöpfung tritt sie aus dem göttlichen Innenleben heraus und wird erzeugt, geboren. Als Wort geht sie jetzt aus dem Munde Gottes hervor, um sich als die schöpferische, rettende Allgegenwart Gottes zu erweisen [1]).

Der Vater und Christus senden dann den heiligen Geist. Aus dem väterlichen Herzen haucht der Sohn den Parakleten, dessen Sache es ist, des Vaters und Christi virtus in die Körper zu überführen [2]). Liegt es schon hiernach am nächsten, erst nach Christi geschichtlichem Auftreten das Sonderdasein des heiligen Geistes beginnend zu denken, so bestärkt in dieser Auffassung noch der Satz: (Christi) ab ore subsistit spiritus unus [3]). Geht der Geist von Christi Munde aus und hat von daher seinen Bestand, so wird man zur Erklärung dieses Gedankens in erster Linie die Joh. 20, 22 erzählte Szene heranzuziehen [4]) und einen vorzeitlichen Ausgang des Geistes a patre filioque als den Gedanken des Prudentius fernliegend zu betrachten haben.

Demnach würde Prudentius wie Marcell „eine sukzessiv im Laufe der Heilsgeschichte erfolgende Erweiterung der Monas zur

1) Das Ganze ist durchaus anschaulich vorgestellt, und wenn Prudentius die Deutung des verbum als vox sonora (ebd. 524) ablehnt, so tut er das nicht, weil er die Anschauung verpönte, sondern weil er den Gehalt des substantiellen Wortes als ratio patris ructata profundo gegenüber Mißdeutungen behaupten will; vgl. Lactantius, Institutiones IV, 8. 9; CSEL vol. XIX p. 297, 5 sqq.

2) Apoth. 1. Einl. V. 12, vgl. weiter unten S. 580 Anm. 3, ferner

Cath. IV 14	regnat spiritus ille sempiternus
	a Christo simul et patre missus
Cath. V 159	. noster dominus
	spirat de patrio corde paraclitum
VI 8	deus ex utroque missus

3) Hamart. 931 f. Ob Apoth. 1. Einl. V. 8 die gleiche Anschauung wiedergibt, darüber später. Hamart. 931 f. steht jedenfalls nichts davon, daß der Heilige Geist „dem Munde des Vaters entsprossen" sei, wie Brockhaus (a. a. O. S. 179) will.

4) Nicht ausgeschlossen erscheint es, daß auf Matth. 27, 46 angespielt wäre; vgl. Tertullian, Apol. c. 21; adv. Prax. c. 30; Pseudocyprian de montibus Sina et Sion c. 10.

Trias" [1]) annehmen und bis zur Ausgießung des Geistes binitarischen Gedanken Raum lassen. Sind diese binitarischen Gedanken bei ihm mit zweifelloser Deutlichkeit entfaltet?

Schon Brockhaus (179) ist darauf aufmerksam geworden, daß der meerwandelnde Herr dem Dichter mit dem Geist über den Wassern in der Schöpfungsgeschichte zu einer Größe zusammenfließt. Auf die Frage quis pelagi calcarit aquas folgt die Antwort qui spiritus olim ore superfusus patrio volitabat in undis nondum discretis [2]). Damit ist mehr konstatiert als nur die dürftige Tatsache, daß etwa Prudentius den Logos als präexistenten göttlichen Schöpfergeist besungen hätte, wenn man diese Äußerung weder der vorangehenden christologischen Entwicklung des Abendlandes noch einschlägigen Äußerungen des Prudentius gegenüber isoliert. Wie Hauch und sinnvoller Laut gehören eben spiritus ore superfusus patrio und verbum vibratum patris ore benigno zusammen zu der einen Größe des ex ore ... patris ortus et verbo editus, der vor der Weltschöpfung als Gottes Innenleben sein pectus erfüllte [3]). Und zwar so, daß

---

1) Vgl. Loofs SBBA Bd. XXXIII S. 773. Es sei hier übrigens darauf hingewiesen, daß auch des Prudentius Lehre vom heiligen Geist wie die Marcells (vgl. Loofs a. a. O. S. 10/773) an Joh. 7, 38f. orientiert zu sein scheint; vgl. Peristeph. X 429f. 716ff.

[428] precabor [429] Christi .. lymphis ut renascantur patri
capiant et ipsum caelitus paraclitum. Vgl. dazu

716 Sitire sese parvus exclamaverat
animae aestuantis ardor in cruciatibus
hoc exigebat, lymphae ut haustum posceret. 719f. quem .. mater increpat:

726 aquam bibendam postulas, cum sit tibi
fons ille vivus praesto, qui semper fluit
730 aeternitatem largiens potantibus.
Venies ad illud mox fluentum, si modo
animo ac medullis solus ardor aestuet
videre Christum

2) Apoth. 664. 667f.

3) Apoth. 49 und Cath. XI 17f. Man könnte im Anschluß an diese Zusammenstellung geneigt sein, Vers 3 der ersten Einleitung der Apotheosis auf den Sohn zu beziehen und erst mit V. 10 die Erörterung über das dritte

neben dieser einzigen vis plena dei, neben diesem filius dei keine andere aus dem „Herzen" des Vaters hervorgehende Hypostase Platz haben kann [1]). Damit ist gesagt, daß die Identifizierung

Glied der von V. 1 an besungenen Trinität beginnend zu denken, zumal ja V. 4 bis 9 sich nur mit dem Verhältnis von Vater und Sohn beschäftigen und V. 5 deutlich — sapientia V. 2 vgl. sapiens V. 5, ab aeterno subsistit spiritus ore V. 3 vgl. edidit ex se V. 5 — an V. 2 und 3 anzuknüpfen scheint. Doch liegt es meines Erachtens immer noch näher, in V. 2 und 3 die beiden Themata zu sehen, zu deren Ausführung V. 3ff. geschritten wird, und zwar so, daß zuerst V. 3 bis 9 das erste, sodann V. 10 bis 12 das zweite Thema behandelt wird. Dann aber versteht man doch wohl V. 3 am besten in Analogie mit Hamart. 932 (vgl. die Bemerkung vorhin), wozu auch V. 12 m. E. auffordert. Will man aber durchaus den Mund des Vaters in dem os aeternum V. 3 finden und trotzdem V. 3 auf die dritte „Person" beziehen, so kann man, angesichts der Tatsache, daß nach Prudentius' eigenen Angaben aus dem Herzen Gottes allein der Sohn hervorgegangen ist (Apoth. 792f.), m. E. nur annehmen, daß hier von dem Ursprung der bis auf weiteres noch unentfaltet im Sohne enthaltenen dritten göttlichen „Person", von der Zeugung des im Logos enthaltenen Geistes die Rede ist. Dann läge zwar dem Ausdruck nach hier eine Art uranfänglicher Trinität vor, aber diese seit der Schöpfung konstatierbare Dreiheit wäre doch tatsächlich nur als eine Binität mit der Tendenz einstmaliger Erweiterung zur ökonomischen Trinität zu beurteilen. In V. 10 bis 12 wäre nach dieser Fassung dann der Übergang von der virtuellen zur faktischen Dreiheit dargestellt. Es erhellt also, daß bei allen drei Auslegungen die Annahme ökonomisch-trinitarischer Theologie auf binitarischer Grundlage nicht zu umgehen ist. Vgl. den Wortlaut:

Est tria summa deus, trinum specimen vigor unus
corde patris genita et sapientia, filius ipse est
sanctus ab aeterno subsistit spiritus ore
tempore nec senior pater est, nec numine maior
nam sapiens retro semper deus edidit ex se
per quod semper erat gignenda ad secula verbum.
edere sed verbum patris est: at cetera verbi
adsumptum gestare hominem, reparare peremptum
conciliare patri dextraque in sede locare.
spiritus ista dei complet deus ipse fideles
in populos charisma suum diffundere promptus
et patris et Christi virtutem in corpora transfert.

Die Echtheit der Verse halten Dressel und Brockhaus meines Erachtens mit Recht fest.

1) Vgl. Apoth. 792ff. und 830ff. Prudentius fügt hier dem solus

des Meerwandelnden mit dem über den Wogen schwebenden Geiste Gottes weit mehr als eine Spielerei oder eine dogmatische Harmlosigkeit darstellt. Sie wächst vielmehr aus einer durchaus binitarischen Denkweise hervor [1]).

Kein Wunder, daß man sich vergebliche Mühe geben würde, bei Prudentius den in den Propheten wirksamen Gottesgeist klar von dem Präexistenten zu trennen. Von Gott heißt es ja [2]): per verbum semper adest und vom Worte, das in dem gleichen Zusammenhang mit dem Geiste wechselt [3]):

semper in auxilium sermo patris omnipotentis
descendit servando homini mortalia semper
admiscenda sibi proprio iuravit amore
ut socianda caro dominoque inplenda perenni
degenerem vitam, quae tunc animalis agebat
exemplo mutaret heri ...
(164) ergo animalis homo quondam: nunc spiritus illum
transtulit ad superi naturam seminis ...

Und der präexistente Herr ist's, dem die Worte gelten [4])

---

de corde parentis filius emicuit die Erklärung bei: illa (die Seele) quidem flatus domini est, sed spiritus et vis non est plena dei ....

1) Eine gewisse Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß der spiritus Gen. 1, 2 doch schon vor dem ersten Schöpfungsworte Gen. 1, 3 vorhanden ist. Wie kann der ex ore patris ortus et verbo editus, der verbigena (Cath. III 2) [richtig erklärt bei Wernsdorff, De Christo Verbigena, Viteberg. 1774; vgl. auch Lactantius, Institut. IV 8, 8, WA p. 296 f.] dann mit diesem spiritus eine Größe bilden? Dieser Einwand träfe nur, wenn wir es bei Prudentius mit einem präzisen Dogmatiker zu tun hätten. Das ist aber natürlich nicht der Fall. Auf der einen Seite scheint er Cath. III, 4. 5; XI, 19 ff. den Logos erst mit dem „fiat lux“ gezeugt zu denken, auf der anderen Seite aber weiß er ihn doch, wie es ja dem Schöpfer des Alls zukommt, vor aller Materie aus der Gottheit hervorgegangen (Hamart. 45). Es ist also auch recht gewagt, mit Rösler (a. a. O. S. 348) auf Stellen wie Dittoch. 26: Christus agebat ante deus quam sol fieret die Theorie zu bauen, Prudentius habe „die von aller Tätigkeit nach außen absolut unabhängige Persönlichkeit des ewigen Wortes“ lehren wollen. Das agebat kann hier durchaus schon die Schöpfertätigkeit des Logos aussagen.

2) Apoth. V. 120. 3) Apoth. V. 155 ff.

4) Apoth. 1004 f.

septenos decies conscendit Christus in ortus
et duo, nam totidem doctores misit in orbem [1]).

Wie will man demgegenüber den alttestamentlichen Betätigungen des prophetischen Geistes [2]) ein von den Funktionen des Logos charakteristisch unterscheidendes Moment wahren?

Diesem Befunde entspricht die Rolle des heiligen Geistes bei der Inkarnation. Es ist nach Apoth. 435 ff. und contra Symm. 264 ff. [3]) der Geist Gottes, der Fleisch annahm, indem er sich nach seiner Herabkunft auf die Jungfrau Maria einen menschlichen Leib schuf. Daß dieser als einzig in seiner Art bekannte, auch spiritus sanctus genannte [4]) göttliche Geist aber mit dem „Worte" identisch ist, geht unmittelbar aus einer Vergleichung der eben angeführten Äußerungen mit anderen zum Teil bis aufs Wort übereinstimmenden Versen hervor, in denen nur der spiritus dei durch das verbum dei ersetzt ist.

... verbo praestrinxit viscera purae
virginis et verbo struxit puerilia membra

---

1) Daß Prudentius Apoth. 32 den Logos als den dator legis bezeichnet, gehört nur an zweiter Stelle hierher.

2) Peristeph. XIII 9
spiritus ille dei, qui finxerat auctor in prophetas

3) Apoth. 435 ff.
ex quo mortalem praestrinxit spiritus alvum
spiritus ille dei, deus et se corpore matris
induit atque hominem de virginitate creavit

contra Symm. 264 ff.
restituendus erat mihimet, submissus in illum
spiritus ipse meus descendit et edita limo
viscera divinis virtutibus informavit.
iamque hominem adsumptum summus deus in deitatem
transtulit ..

4) Dittoch. 99 f.
sanctus te spiritus inquit
implebit, Maria, Christum paries sacra virgo

Cath. IX 19
O beatus ortus ille, virgo cum puerpera
edidit nostram salutem, feta sancto spiritu

heißt es Apoth. 115 ff. und Cath. 50 ff. in der Anrede an Christus wiederum

. . . te creator arduus
spiravit et limo indidit
sermone carnem glutinans.

Achtet man zudem darauf, daß Apoth. 164 ff.

ergo animalis homo quondam: nunc spiritus illum
transtulit ad superi naturam seminis, ipsum
infundendo deum mortalia vivificantem
nunc nova materies solidata intercute flatu
materies sed nostra tamen, de virgine tracta
exuit antiquae conrupta exordia vitae
immortale bonum proprio spiramine sumens

einerseits noch in demselben Zusammenhang steht wie 115 ff. und sich inhaltlich mit Aussagen über die Heiltätigkeit des Wortes wie (Apoth. praef. I V. 8) Psychom. V. 78 ff.[1]) berührt, anderseits starke Übereinstimmungen mit contra Symm. 264 f. (vgl. vorhin) aufweist, so schwindet jeder Zweifel: nach Prudentius hat der Geist Gottes oder das Wort Fleisch angenommen. Auch für die Auffassung des geschichtlichen Christus stehen also binitarische Gedanken in Geltung[2]).

---

1) Apoth. praef. I 7 f.

.. est ... verbi
adsumptum gestare hominem, reparare peremptum

Psychom. V. 78 ff.

verbum quippe caro factum non destitit esse
quod fuerat verbum, dum carnis glutinat usum
maiestate quidem non degenerante per usum
carnis sed miseros ad nobiliora trahente

2) Sie werden allerdings Cath. VII 75

caelo refulgens influebat spiritus

und Dittoch. 119 f.

tinxerat et Christum (sc. Joh. Baptista): sed spiritus aethere missus
testatur tinctum, qui tinctis crimina donat

durch die traditionelle Erzählung von der Herabkunft des Geistes auf Christus bei der Johannestaufe durchkreuzt. Die trinitarische Grundanschauung wird freilich durch derartige durch disparate Elemente im Überlieferungsstoff verursachte Inkongruenzen nicht gestört. Nur Bestätigung erfährt das binita-

Ja sie scheinen sogar für die Zeit nach der Sendung des Paraklеten diesem den Raum streitig zu machen. Das vorher erwähnte nusquam est genitor deus absens, per verbum sed semper adest gilt doch auch für die Zeit nach Jesu Himmelfahrt und streng binitarischen Traditionen entspricht ebenfalls c. Symm. 626 f. [1]), zumal wenn man die Trias deus — sapientia — spiritus sanctus Hamart. 164 f. [2]) daneben in Betracht zieht.

Das führt uns einen Schritt weiter. Tritt hie und da das Ökonomisch-Trinitarische hinter Binitarischem zurück, so ist dafür der letzte Grund in jenem monarchianischen Einschlag zu suchen, der sich bei allen naiv binitarischen Schriftstellern findet. Er ist in der Tat bei Prudentius in nicht geringem Maße spürbar, interlinear nicht minder wie in prononcierten Thesen. Immer wieder kommt es dem kirchlichen Sänger auf die vis una trinitatis [3]), auf den vigor unus [4]) neben dem specimen trinum, auf das lumen unum [3]) und den deus unus [4]) an. Die ganze trinitas kehrt mit Christus nach Prudentius ins Menschenherz

rische Fundament natürlich durch die Behauptung der Anfangslosigkeit des ebenso in alle Ewigkeit dauernden Geistes Hamart. 164 ff. Cath. IV 14 f.

.. non ex nihilo deus et sapientia vera
spiritus et sanctus res semper viva nec unquam
coepta

und:

regnat spiritus ille sempiternus
a Christo simul et patre missus

1) Sic incompositus humano in pectore sensus
disiunctasque animi turbato foedere partes
nec liquida invisit sapientia, nec deus intrat

2) At non ex nihilo deus et sapientia vera
spiritus et sanctus....

3) Cath. VI 5 ff. O trinitatis huius
vis una lumen unum
deus ex deo perennis
deus ex utroque missus

4) Apoth. praef. I 1 est tria summa deus, trinum specimen vigor unus
243 f. haec constare tria, ut ne separe ductu
tris faciam, tribus his subsistat, sed deus unus

vgl. auch Apoth. 268 ff.

ein [1]), ja ein christliches Lebensinteresse wird nach seiner Behauptung verletzt, wenn man des Sohnes ohne den Geist, des Vaters ohne den Sohn gedenken wollte [2]). Prudentius kämpft ohne Zweifel mit seinem Gemüt für den religiösen Monotheismus. Führt ihn dies Gemütsbedürfnis — wer Tertullian und Novatian kennt, muß das vermuten — dazu, den „apologetischen“ Sohnesbegriff mehr oder minder zu neutralisieren?

Ohne Zweifel schwächt es ihn wesentlich ab. Es mag relativ unwichtig in dieser Beziehung sein, wenn der erbauliche Sprachgebrauch des Poeten Gott selbst statt des Geistlogos ins Fleisch eingehen läßt [3]); wenn Gott-Vater selbst an anderer Stelle als der ewige Geist erscheint, der durch die Vereinigung himmlischer und irdischer Substanz die dem Tode verfallene Menschheit emporzieht [4]). Es mag auch noch nicht allzuviel besagen, wenn häretischen Entgleisungen gegenüber der als die fortdauernde Form der Vergegenwärtigung des Vaters gefeierte, vis plena dei, vis intacta patris, virtus patris [5]) genannte Logos ausdrücklich

1) Psychom. praef. 59 ff.

2) Apoth. 238 ff.

haec est nostra salus, hunc vivimus hinc animamur
hoc sequimur: nusquam detracto nomine nati
adpellare patrem, patris et sine nomine nunquam
natum nosse deum: nunquam nisi sanctus et unus
spiritus intersit natumque patremque vocare

3) Apoth. 103 tempore, quo fragiles deus illapsus in artus
Contra Symmach. 256 ff.
... fluxit mea gloria in artus
et lux vera dei, deus illustravit alumpnam
materiem ....
Cath. III 139 deus ipse gerens hominem

4) Hamartigenia 764 ff.
. . . . . Jesus
qui sociat mortale patri, ne carnea distent
spiritui aeterno . . . . . .

5) Apoth. 117 ff.
ipse quidem in terris virtute et numine praesens
semper adest quocunque loci nec pars vacat ulla

gegen die Auffassung geschützt wird, als sei er eine pars patris [1]); es mag unstatthaft sein, die Beteuerungen vom nicht gezeugten Erzeuger und dem gezeugten Sohne [2]) durch allzu großes Wertlegen auf die Bilder vom Lichte und seinem Strahl [3])

---

maiestate patris, nusquam est genitor deus absens
per verbum sed semper adest

Vgl. Perist. IV, 73 Christus ubique est und X, 340 virtus paterna semper in verbo fuit. Ferner: Perist. II 413 ff.

o Christe numen unicum
o splendor o virtus patris
o factor orbis et poli

Apoth. 568 ff.

intactam thalami virtus divina puellam
sincero adflatu per viscera casta maritat

Vgl. 571 f. . . . . . innuba virgo
nubit spiritui

und 108 ... verbum in carnis loquitur fluxisse figuram

Vgl. Peristeph. V 473 praepotens virtus dei.

Apoth. 830 f. . . . . (anima) spiritus et vis
non est plena dei vgl. mit 792 f. solus de corde parentis filius emicuit

Apoth. 16 ff. aut nunquam visa (sc. tibi est) beati
vis intacta patris non admiscenda caducis.
sed tamen et patris est specimen, quod cernere fas sit.

Apoth. 83 f. ardua .. vis
est impassibilis

Vgl. auch contra Symm. 256 fluxit mea gloria (δόξα) in artus

1) Apoth. 272 .. nec decisus pater est, ut pars patris esset
filius

2) Vgl. z. B. Apoth. 252 ff.
qui pater est, gignendo pater, tum filius ex hoc
filius, auctore ut genitus quod sit patre summo
269 non genitus genitor generavit

3) Apoth. 72 lumen, imago dei, verbum deus, et deus ignis
278 de lumine lumen
contra Symm. 256 f. ... fluxit mea gloria in artus
et lux vera dei
Peristeph. II 394 Christus ignis verus
414 o splendor o virtus patris
Peristeph. X 320 ex luce fulgor natus hic est filius
Vgl. auch das gern gebrauchte micare Apoth. 24 de patre micans, 793 filius emicuit

außer Geltung setzen zu wollen — der Eindruck bleibt doch bestehen: Prudentius geht in der Zurückdrängung „inferioristischer" Tendenzen der Christologie noch über die Linie Novatians [1]) hinaus. Und zwar in der Richtung, die durch den Namen Marcell von Ancyra charakterisiert werden kann.

Um das zu erkennen, bedarf es einer Vergegenwärtigung seiner Gedanken über das Verhältnis von Vater und Sohn seit dem Hervorgange des Logos zum Zwecke der Weltschöpfung.

Die Sätze Cath. XI, 17 ff. [2]) bieten sich hier zunächst der Erwägung dar. Auf den ersten Blick scheinen diese Ausführungen

---

1) Hier noch ein Wort über das angeblich bei Prudentius sich findende Dogma von der ewigen Zeugung. Daß Apoth. praef. I, nach dem exegetischen Kanon Cath. XI 17 ff. interpretiert und aus dem eigenen Zusammenhang heraus verstanden, von ewiger Zeugung kein Sterbenswörtlein sagt, kann meines Erachtens als sicher gelten. Daß die zu Anfang der Abhandlung zitierten Stellen die tertullianisch-novatianische Auffassung von der Ewigkeit des Logos aufweisen, nicht die des Origenes, steht ebenfalls fest. Dann aber gehört doch schon ein entschiedener Wille dazu, Apoth. 259 ff. 268 ff. Origenistisches zu finden. Alles führt in dem Abschnitt vielmehr zu Tertullian, Novatian, Marcell und dem Sardicense.

Vgl. Apoth. 259 Pergunt ulterius scrutantes . . . .
266 quo pacto
edidérit verbum quod principio caret omni
hoc solum scimus, quod traditur esse deum, quem
non genitus genitor generavit, et unus et unum
integer integrum, non coeptum sed tamen ortum
et conperpetuum retro patris et patre natum

Ja 286 ff. et deus et genitor lumenque et gloria semper
ille fuit, nec post sibi contulit, ut pater esset

stellt einen direkten Anklang an die oft zitierte Äußerung Novatians dar. Vgl. Loofs, DG⁴ 189. 249. Aus dieser Wahrnehmung ergibt sich dann auch eine wichtige Antwort auf die Frage, ob und wie weit Prudentius den inferioristischen Sohnesbegriff abgeschwächt habe.

2) ex ore quamlibet patris
sis ortus et verbo editus
tamen paterno in pectore
sophia callebas prius

die christologische Vorstellung zu vertreten: der Logos gewinnt vor der Weltschöpfung durch das Aussprechen des Schöpferwortes personale Selbständigkeit, verliert sie aber nach vollbrachtem Werke, bis er sie bei der Inkarnation von neuem erlangt. Vor der Menschwerdung entquillt er zum zweiten Male dem Munde des Vaters [1]), dessen Inneres er seit seiner Rückkehr in der Urzeit der Welt nicht verlassen hat, um wie einst für eine gewisse Zeit eine relative Sonderexistenz dem Vater gegenüber zu führen.

Aber diese Auffassung kann schon deshalb nicht zutreffen, weil ja Prudentius auch für die Zeit zwischen Schöpfung und Inkarnation von einem Gesendet- und Aufgenommenwerden des

---

quae prompta caelum condidit
caelum diem et cetera,
virtute verbi effecta sunt
haec cuncta, nam verbum deus

sed ordinatis seculis
rerumque digesto statu
fundator ipse et artifex
permansit in patris sinu.

donec rotata annalium
transvolverentur milia
atque ipse peccantem diu
dignatus orbem viseret.

V. 41 stragem (sc. die durch die Sünde angerichtete) non tulit
Christus . . . . .
mortale corpus induit.

Vgl. Apoth. praef. I 2 ff., besonders 5, 6, 7, 8. Ob man V. 6 mit Prag. und Cod. Vat. 3859 = a (Dressel: elegans est optimasque praebuit lectiones) erant und dann mit Cod. Urb. 666 (Dressel: plenus lectionum optimarum) et secula liest oder nicht, ist für uns belanglos. Das semper V. 5 gehört zu sapiens, nicht zu edidit. Die zweite Möglichkeit widerspricht durchaus den Anschauungen des Prudentius und dem exegetischen Zusammenhange.

1) Cath. XI 49 f. hic ille natalis dies
quo te creator arduus
spiravit et limo indidit.

Es ist meines Erachtens nicht mit Bestimmtheit festzustellen, ob Apoth. 49 vibratum ore benigno sich auf die Zeit der Schöpfung oder, wie V. 50 nahe zu legen scheint, auf die Zeit der Inkarnation bezieht.

Sohnes redet [1]), das nach den hier in Betracht kommenden Schilderungen und Ausdrucksweisen [2]) irgendwie in Analogie mit den Vorgängen vor und nach der Schöpfung und bei der Inkarnation zu denken ist. Demzufolge scheint man also einen vor der Schöpfung anhebenden Wechsel von Gewinn und Verlust der personalen Selbständigkeit des Logos annehmen zu müssen.

Das wäre freilich eine wunderliche Konzeption. Und zugleich eine Denkweise, die durch Cath. XI, 17 ff. ebenso ausgeschlossen wird wie die einseitig auf Cath. XI, 17 ff. gestützte Konstruktion durch Apoth. 23 ff., 112 ff. Denn sicherlich erstreckt sich das permansit in patris sinu Cath. XI, 28 auf die ganze alttestamentliche Ökonomie. Es bleibt nur eine Lösung: P. kennt eben ein Ausgehen vom Vater, das sich mit einem gleichzeitigen δυνάμει im-Vater-sein verträgt [3]).

Ja, er kennt dies Beieinander auch — trotz des Inkarnationsglaubens und trotz Cath. XI, 29 ff. — für die Gottesoffenbarung im Fleischgewordenen [4]). Denn auch in ihm ist der Vater virtute et numine praesens [5]), und zwar der im Logos das All erfüllende, im Logos immer gegenwärtige Vater [6]). Von hier aus erscheint es durchaus als möglich [7]), daß jenes vorhin erwähnte

1) Apoth. 112 ff. pater est, qui nunquam visus in orbe est
114 verbum conspicuum misit, missumque recepit
cum voluit, verbo praestrinxit viscera purae
virginis ....

2) Apoth. 23 ff. filius hoc est
quod de patre micans se praestitit inspiciendum
28 hoc vidit Abram
31 hoc conluctantis tractarunt brachia Jacob
ipse dator legis.

Vgl. die vorhin ausgeschriebenen Zitate Apoth. 155 ff. und 1004 f.

3) Vgl. das bezeichnende de patre micans Apoth. 24.

4) Vgl. die Zitate oben S. 586 Anm. 5.

5) Apoth. 117 ff.

6) Vgl. über dies Extra Calvinisticum Loofs RE [3] X 246 ff.; 258 26 ff.

7) Ich sage: möglich. Denn Prudentius kann sehr wohl den Ausgang des Geistes vom Sohne und Vater einmal auf die Erde, das andere Mal in den Himmel verlegt haben; die eigenartige Existenzweise des Auferstandenen vermöchte dies Schwanken eines an sich unsystematischen Darstel-

spirat der patris corde paraclitum [1]) Umschreibung der Szene Joh. 20, 22 sein könnte und uns einen Rückschluß gestattete, der die Inkarnation noch deutlicher als Offenbarungsmanifestation erscheinen ließe. Ist der auf Erden wandelnde Auferstandene irgendwie in corde patris, so ist jedenfalls das Erdenleben des Herrn von solcher Beurteilung nicht weit entfernt. Aber auch, wenn diese Kombination nicht zuträfe: die dynamische Einheit von Vater und inkarniertem Sohne bei P. bliebe dieselbe.

Und diese hier so stark betonte göttliche *μονάς* wird auch durch die Sendung des von Vater und Sohn ausgehenden Geistes nicht angetastet. Der „immer lebendige und anfangslose" heilige Geist [2]) tritt zwar mit der Erhöhung Christi aus dem Beschlossensein innerhalb des Logos heraus und wird eine unterscheidbare Größe mit besonderem Berufe während der Ökonomie des Christenvolkes [3]); aber, wie er noch weniger als der Sohn in unserem Sinne personal umrissen ist [4]), so hat man von ihm noch gründlicher den Eindruck, daß von Sonderexistenz im Sinne irgendeiner strengeren Hypostasentheologie hier nicht die Rede sein kann. Die Betonung des einen allgegenwärtigen, stets durchs „Wort" wirkenden, majestätischen Gottes [5]) verbietet das. Der aus dem Herzen des Vaters vom Sohne gesandte Geist bleibt, so dürfen wir annehmen, bei allem „Herabfließen" und „Herabsteigen" in der Brust des Vaters als Kraft des Logos. Das eine allwirksame Gestirn ist ja Licht, Wärme und belebende Kraft zugleich. Hier kann man wohl das Einzelne getrennt betrachten, aber nur, um es alsbald wieder zusammenzudenken.

Noch einmal: Prudentius ist kein Dogmatiker. Aber er lebt in einer ganz bestimmten dogmatischen Tradition und reproduziert sie. Und diese Tradition kann nur mit den Namen Tertullian,

lers zu begünstigen. Vgl. für den Ausgang des Geistes vom Himmel z. B. Peristeph. VIII 11 XIII 9 f.

1) Cath. V 160. 2) Hamart. 165 f.

3) Apoth. praef. I 10 f.

4) Noch öfter wie der Logos (z. B. Apoth. 108, ähnliches oft) wird der Geist als etwas Flüssiges vorgestellt, wenn er auch der Parallel und der in Ewigkeit währende Herrscher (vgl. Cath. IV 14) bleibt.

5) Vgl. Apoth. 117.

Hilarius, Phoebadius, vor allem aber mit dem Namen Marcell [1]) gekennzeichnet werden. Jeder, der Marcells dogmengeschichtliche Stellung kennt, wird bei Prudentius einzelne Konsequenzen seiner Lehre — so die eschatologische These, die sich an 1 Kor. 15, 28 anschließt — vermissen, wird den Mangel der klaren Terminologie des schärferen Denkers bei Prudentius feststellen; in allem Wesentlichen aber wird er eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen beiden Männern zugeben müssen. Wenn wir uns die Tatsache verständlich machen wollen, daß Marcell von Ancyra dem Abendlande zunächst durchaus nicht als verwerflicher Ketzer galt, wenn wir den Entwurf des von den Altnicänern in Sardica vorgelegten Bekenntnisses geschichtlich einordnen wollen, so werden wir der Hymnen und Poesien des Dichters Prudentius nicht vergessen dürfen.

4.

Neue Katechismusstudien [2]).

Von

Pastor Lic. Otto Albrecht in Naumburg a. S.

V. Die Luther zugeschriebenen Fragstücke für die, so zum Sakrament gehen wollen.

Bei der Untersuchung des Meniusschen Katechismus vom Jahre 1532 machte ich oben S. 95 ff. bereits darauf aufmerksam, daß zusammen mit den daraus entnommenen anonymen Fragen öfter die unter Luthers Namen gehenden 20 „Christlichen Frag-

---

1) Vgl. über die hier angedeutete Traditionskette meine „Spuren binitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian". Dissert. theol., Halle 1902; vor allem aber Loofs' vortreffliche und umfassende Abhandlung: „Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardica", Berlin 1909.

2) Vgl. oben S. 78 ff.

stücke für die, so zum Sakrament gehen wollen," teils als Einzeldruck, teils im Anhang von Spätausgaben des Kleinen Lutherschen Katechismus erschienen sind.

Zu diesen Fragstücken, die bis in die neueste Zeit mit oder ohne Luthers Namen im Anhang von Katechismusausgaben, Gesangbüchern, auch in Beicht- und Abendmahlsbüchern wiedergedruckt worden sind, will ich noch einige Bemerkungen beifügen.

Kein Geringerer als Claus Harms hat ihnen im vorigen Jahrhundert sein besonderes Interesse zugewendet; er urteilt sogar, man könne sie „den kleinen Katechismus im Kleinen nennen — für die schon Unterrichteten und Erbaueten, indem hier wahrlich auf die Quantität nicht gesehen werden darf —, denn sie enthalten die Hauptlehren der Heilsordnung und zwar nicht das Unterste oberst, sondern nach einer schriftgemäßen Anlage und Stellung, wie das die Hofmannischen Andachten zeigen". So in seinem Vorbericht zu „D. Carl Gottl. Hofmann's, S. S. Theol. Prof. Consistor. Assess. Past. prim. u. des Chur-Sächs. Kreises General-Superint. Auslegung der Fragstücke im kleinen Katechismus Lutheri, in 27 Buß- und Abendmahls-Andachten. Um die Mitte des vorigen Jahrh. wiederholt gedruckt; jetzt mit Abänderungen, Weglassungen u. Zusätzen (mit wenigen) zu einem neuen Abdrucke besorgt von Cl. Harms Archidiak. in Kiel. 1819". S. V. Durch einen frommen holsteinischen Landmann, auf den Hofmanns Andachten kräftig gewirkt hatten, war er zu diesem Neudruck angeregt worden. Harms' Buch erschien 1822 zum zweiten- und 1853 zum drittenmal [1]).

Die Autorschaft Luthers war von Hofmann vorausgesetzt, doch die Anzweiflung dieser Tatsache durch andere nicht verschwiegen. In der „Neuen Auflage" [2]) der Auslegung (Leipzig

1) Im Art. „Harms" der Prot. Realenzykl. 3. Aufl., Bd. 7, S. 438, Z. 42 wird ungenau als einzige Ausgabe die vom Jahre 1822 angeführt. Mit Recht aber wird hier wieder an seine zahlreichen und originellen katechetischen Arbeiten erinnert.

2) Diese Ausgabe ist z. B. in der Universitätsbibliothek zu Leipzig. Laut Vorrede hat Hofmann seine 27 Andachten im Jahre 1735 als Vesperprediger der St. Nikolaikirche in Leipzig gehalten und sie alsbald auf Wunsch

1754) sagt er in seiner „Wittenberg, am 1. März 1741" datierten Vorrede: „Einige meiner Freunde haben sich gewundert, daß ich von denen historischen Umständen der Fragstücke Lutheri nichts beigebracht. Und vielleicht wundern sie sich, daß ich auch itzt bei der Neuen Ausgabe nichts davon gedenke, da mir doch nicht unbekannt, daß einige zweifeln, ob der sel. D. Lutherus der wahre Verfertiger derselbigen sei. Gleichwie sie aber daraus, daß ich die Fragstücke allenthalben dem sel. D. Luthero zuschreibe, meine Meinung wohl erraten können, also wird sich vielleicht bei anderer Gelegenheit ein mehreres davon sagen lassen." (Letzteres ist, soviel ich sehe, nicht geschehen.) Im Laufe der ersten Betrachtung heißt es im Text, Luther habe die Fragstücke seinem Katechismo angehängt, in der Anmerkung dazu: „Man bleibet hier bei der gemeinen Rede, ob uns gleich nicht unbewußt ist, daß man einige Zweifel dawider machen könne." Im Fortgang des Textes lautet es dann wieder ohne Einschränkung, man nenne sie Lutheri Fragstücke, weil sie von Luther verfaßt seien. Cl. Harms, der in der 1. Auflage seines Neudrucks Hofmanns Voraussetzungen ohne weiteres übernahm, schaltete in der 3. Auflage (1854) an dieser Stelle den Satz ein: „wie man fast allgemein annimmt". In der Vorrede zur 2. Auflage (1822) aber hatte er sich bestimmter für Luther als den Verfasser ausgesprochen, teils aus inneren, teils aus äußeren Gründen. Ihm widersprachen seiner Zeit Mohnike, Das sechste Hauptstück (1830), S. 33 und Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers Kleinem Katechismus (2. Aufl. 1868), S. 152ff. 188ff.

Der letzte namhafte Forscher, der die Abfassung durch Luther entschieden vertreten hat, ist Köllner in seiner Symbolik (1837), S. 506f. Aber Köllner sowohl wie Harms kannten nicht die wichtige kritische Arbeit von J. C. Bertram in den Litterarischen Abhandlungen II (1782), S. 83ff. (Vgl. meine Bemerkung oben S. 97f.) Mit oder auch ohne Bezug auf diese haben

---

seiner Hörer drucken lassen. Der erste Druck, den ich nicht in Händen hatte, muß 1735 oder 1736 erschienen sein; denn in jener Vorrede wird eine holländische Übersetzung erwähnt, die in Amsterdam bereits 1737 gedruckt ist.

die meisten neueren Forscher [1]) die Fragstücke Luther abgesprochen und statt seiner mit mehr oder weniger Bestimmtheit Luthers Freund Joh. Lange in Erfurt als den Verfasser angenommen. So z. B. Augusti, Einleitung in die beiden Hauptkatechismen (1824), S. 75; Schott, Der Kl. Katech. (1833), S. 31; Uhlhorn in der Vierteljahrsschrift der Hannoverschen Landeskirche 1852, S. 301 ff.; v. Zezschwitz, System der christl.-kirchl. Katechetik II, 1 (1864), S. 354; Calinich, D. M. Luthers kl. Katech., Beitr. z. Textrevision desselben (1882), S. 97; Th. Harnack, Katechetik (1882), S. 77; Köstlin-Kawerau, M. Luther⁵ II, 633; Cohrs in Mon. Germ. Paed. 23, 156; Reu, Quellen z. Gesch. d. kirchl. Unterrichts I, 1, 427. Da aber diesen neueren Darlegungen mancherlei Irriges oder Halbrichtiges beigemischt ist und jene grundlegende ältere Abhandlung von Bertram vorsichtig nur die Wahrscheinlichkeit der Autorschaft Joh. Langes behauptet, dabei unbefangen selbst mehrere Bedenken gegen die eigene Hypothese vorbringt, so lohnt es sich, der Sache weiter nachzuspüren.

Als fester Ausgangspunkt der Untersuchung diene uns mit Köllner, Cohrs, Kawerau der Erfurter Einzeldruck vom Jahre 1549, der älteste unter den bisher bekannt gewordenen, der zugleich Luther als Verfasser bezeichnet [2]); Bertram kannte ihn noch nicht; wir bezeichnen ihn mit A (er findet sich in der Göttinger Universitätsbibliothek).

1) Von den älteren namhaften Forschern sei erwähnt Langemack, Histor. Catech. II (1733), 109 f., der wegen des Druckes Lauingen 1584 sie Luthern zuzuschreiben geneigt ist, aber doch schwankt; und Walch in seiner Ausgabe der Werke Luthers X (1744) glaubt, „daß diejenigen, welche sie Luthero absprechen, wenigstens eine größere Wahrscheinlichkeit vor sich haben, als die, so ihm solche beilegen“.

2) Reu I, 1, 422 urteilt mit Bezug auf den 1558 in Nürnberg gedruckten Kleinen Lutherschen Katechismus (in München HSt. Catech. 434ᵇ): „Die Fragstücke sind hier wohl zum ersten Mal als Luthers Eigentum bezeichnet und seinem Katechismus beigegeben.“ Ein mehrfacher Irrtum; denn 1) Luther wird mindestens schon seit 1549 als Verfasser genannt (s. o.), 2) jener Nürnberger Druck enthält trotz der Angabe Hirschs, auf die Reu sich verläßt, die Fragstücke überhaupt noch nicht.

A. „Etliche frag- || stücke, durch D. Marti- || num Luther ge- stelt, fur die, so zum Sa- || crament gehen wöllen, mit jhren || antworten, vor nicht inn || Druck kommen. || Die fünff fra- || ge vom Sacrament des || Altars, Mit einer Vorrede || Johan Pomers. || Gedruckt zu Erffurdt, durch || Merten von Dolgen, zum || gülden Mohr, bey dem || Prediger Thor. || [Strich] || M.D.XLIX. ||“ Ohne Titeleinfassung. Titelrückseite bedruckt. 4 Bl. in 8°.

Wir drucken unten den Text nach dieser Vorlage ab und notieren dazu die wichtigsten Lesarten der folgenden, aus den nächsten Jahrzehnten stammenden Ausgaben:

B. Etzliche Christliche Fragstücke ..... Zuuor nicht in Druck komen, Freybergk durch Wolffgangum Meyerpeck. 1551. Näher beschrieben oben S. 96, Nr. 1.

C. Etliche Fragestück usw. Auf Bl. H 4ᵃ—H 8ᵃ jener undatierten Wittenberger Katechismusausgabe, nach 1551 und vor 1566 vielleicht von Hans Krafft gedruckt, die oben S. 97 f., Nr. 2 beschrieben und vorläufig besprochen ist; auf diese beziehen sich offenbar die kritischen Bemerkungen Bertrams a. a. O. (1782) und früher des Korrektors der Lufftschen Druckerei Christoph Walthers (1566).

D. Etliche Fragestück usw. Auf Bl. F 8ᵇ—G 3ᵃ von „METHODVS oder Heubtartickel Christlicher lere, wie sie in der Kirchen zu Magdeburg furgehalten vnd geleret werden. Johan. Wigand.“ (Am Ende:) „Gedruckt zu Magdeburg durch Ambrosium Kirchner. M.D.LVIII.“ Vorhanden z. B. in Helmstedt.

E. Etliche Christliche Fragstück usw. Auf Bl. F 2ᵃ—F 8ᵃ von „ENCHIRIDION. Der Kleine Catechismus ..... D. Mar. Luth. [Luthers Bildnis mit der Jahreszahl 1558]. Zů Franckfurt am Mayn, durch D. Z.“ (Am Ende:) „Gedruckt zu Franckfurt am Main, durch Dauid Zöpffeln, zum Eyssern Huth. 1559.“ Vorhanden in München Liturg. 463.

F. Etliche Christliche Fragstück usw. Auf Bl. LXIᵃ—LXIIIIᵃ der Kirchenordnung der Stadt Göttingen, Gedr. zu Franckfurt am Mayn 1568 (vgl. Richter, Kirchenordnungen I, 144ᵇ).

G. Etliche Christliche Fragstücke usw. Auf Bl. H 8ᵃ—J 4ᵃ von „ENCHIRIDION. Der kleine Catechismus ..... Nach dem

alten Exemplar D. Martini Luteri, Von newem obersehen, vnd zu gemeynem gebrauch der Nürnbergischen Kirchen vnnd Schulen gedruckt. M.D.LXIX." (Am Ende:) „Gedruckt zu Nürnberg, durch Vlrich Newber. M.D.LXIX." 1) Vorhanden in Berlin Eo. 6450.

H. Etliche Christliche Fragstücke usw. Auf Bl. H 8ª—J 4ª von „ENCHIRIDION. Der kleine Catechismus ..... Nach dem alten Exemplar D. Mart. Luth ..... zu gemeinem gebrauch der Nürnbergischen Kirchen vnd Schulen gedruckt. Bey Valentin Newber." (Am Ende:) „Gedruckt zu Nürnberg, durch Valentin Newber. M.D.LXX." Vorhanden in Göttingen. Vgl. Ehrenfeuchter, Zur Gesch. des Katechismus S. 24; Reu I, 1, 427. Was diese als Eigentümlichkeiten dieser Ausgabe hervorheben, trifft schon auf G zu, wovon H ein Nachdruck ist.

I. Etliche Christliche Fragstücke usw. in „Das Kleine Corpus Doctrinae ..... durch Matth. Judicem. Sampt den kurzen Christlichen Fragstücken, D. M. L." (Ende:) „Gedruckt zu Königßperg in Preussen durch Joh. Daubmann. 1573." Vorhanden in Helmstedt. Die verschiedenen zahlreichen Ausgaben des Kl. Corpus Doctrinae von Matth. Judex (mit Vorrede, datiert Wißmar Weihnachten 1564) sind in Wiechmanns Neudruck der Rostocker Ausgabe von 1565 (Schwerin 1865), S. 27 ff. aufgeführt. Die von uns bezeichnete Ausgabe fehlt hier, weitere Ergänzungen wird Reus Quellenwerk bringen. Der Neudruck der Rostocker Ausgabe 1565 enthält die Fragstücke noch nicht; sie sind offenbar eine Beigabe, die erst nach des Verfassers Tod († 15. Mai 1564) seinem Buch öfter zugefügt wurde; vgl. Wiechmann S. 21. 32 ff. Wann das zuerst geschah, vermag ich nicht bestimmt zu sagen, da mir die Frühdrucke nicht vorlagen. Ob Langemacks Angabe (Hist. catech. 3, 44), daß ein Erfurter hochdeutscher Druck von 1565 bereits die Fragstücke hatte, richtig ist, bleibe dahingestellt. Hervorgehoben sei noch die Ausgabe Lauingen 1584 (s. u.). Jedenfalls darf für die eigenartige Form der Überschrift der Frag-

1) Dies ist, soweit wir sehen, der erste Nürnberger Druck mit den Fragstücken, vgl. oben S. 595, Anm. 2.

stücke, die nur im Anhang des Juderschen Buches wiederholt sich findet (sie seien von Luther erstmalig für die Kirche in Remberg gestellt), Judex selbst nicht als Gewährsmann angesehen werden.

Von anderen Abdrucken der Fragstücke, die dem 16. Jahrhundert angehören, nenne ich noch die oben S. 98 f., Nr. 3—7 aufgeführten Ausgaben des Kleinen Katechismus, in dessen Anhang sie vereint mit des Menius Fragen erscheinen: Budissin bei Michael Wolrab 1573; Erfurt bei Melchior Sachse (Sohn) 1577 und eine andere Auflage ebenda o. J.; Frankfurt a. O. bei Andr. Eichorn nach 1583; Leipzig bei Zacharias Berwald 1593. Ferner noch folgende (ohne die Meniusschen Fragstücke): in Luthers Enchiridion, Der Kl. Kat...... „Gedruckt zu Nürnberg bey Katharina Gerlachin vnd Johanns vom Berg Erben. Im jar 1581" (vorh. in München Catech. 444); in demselben „Gedruckt zu Nürnberg, durch Valentin Newber, wohnhafft im obern Weyer. M.D.LXXXI." (vorh. in Meiningen); in der deutsch-französischen Ausgabe desselben Frankfurt a. M. 1594; im Oldenburger Katechismus von 1599 (vgl. Mönckeberg, Die Erste Ausgabe von L.s Kl. Kat. S. 154); in der Saynischen Agende Frankfurt 1590 (so nach Bertram a. a. O. S. 85 f.). Wenn Langemack Hist. catech. II, 109 eine Ausgabe Lauingen 1584 anführt (mit Berufung auf ihn auch andere, z. B. Kawerau a. a. O.), so ist damit wahrscheinlich nur der Abdruck in der Ausgabe des Kleinen Corpus Doctrinae von Judex gemeint, die in diesem Jahr zu Lauingen bei Leonh. Reinmichel in 8⁰ erschien (vgl. Langemack a. a. O. III, 44; Wiechmann a. a. O. S. 41 f.). Es sei noch bemerkt, daß Tetelbachs Güldnes Kleinod (mit Vorrede von 1568, vgl. Neudruck bei Reu I, 1, 708) einen Teil der Fragstücke in die Beichte eingearbeitet hat. Vollständig enthält sie wieder die Epitome religionis Christianae von M. Lukas Martini in Nordhausen, gedr. Helmstedt 1589 (vgl. Mönckeberg a. a. O. S. 154). Ebenfalls einen vollständigen, am Ende sogar noch um drei (zur Absolution überleitende) Fragen vermehrten Abdruck bringt David Chyträus, „Der Fürnemesten Heubtstuck Christlicher Lehr Nützliche vnd kurze Erklerung..... Auffs new mit fleis vbersehen vnd corrigirt, Helmstadt..... M.D.LXXXVII"

auf Bl. 269 f., mit folgendem Eingang: „Mit andern, deren verstand, lehr vnd leben dem Kirchendiener nicht so wol bekandt, vnd sonderlich mit jungen leuten mag der Beichtvater nach gethaner Beicht vnd vnterricht von den stücken des Catechismi folgende Fragen dem Beichtkind fürhalten, welche von D. Luthero erstlich sollen gestellet sein." (Sicher ist dem Chyträus also Luthers Autorschaft nicht.)

Beim folgenden Abdruck des Textes notieren wir an einzelnen Stellen, wo das Wortverständnis zweifelhaft ist, die lateinische Übersetzung im Kleinen Corpus Doctrinae von Matth. Judex durch Basilius Faber, die bei G. Baumann in Erfurt 1573 erschienen ist; zum genauen Titel vgl. man Wiechmann a. a. O. S. 98 f.

Etliche fragstücke, durch D. Martinum Luther gestelt, fur die, so zum Sacrament gehen wöllen, mit jhren antworten, vor nicht inn Druck kommen [1]).

NAch gethaner Beicht vnd vnterricht [2]) von zehen Geboten, Glauben, Vater vnnser, vonn den worten der Tauffe vnnd Sa-

---

1 Etliche] Etzliche (Etliche FGH) Christliche BEFGHI   Martinus B   Luther gestelt] Luther Seligen B

1/3 durch bis antworten] für die, so zu dem Sacrament gehen wöllen. Durch Doctor Mart. Luther seligen gestellet F   mit jren antworten, für die, so zum Sacrament gehn wöllen, Durch D. Martin Luther-seligen (Luther GH) auffs einfältigest gestellet EGH   Mit jhren Antworten, Für die so zum Sacrament gehen wollen, Auffs einfeltigste, der Kirchen Christi zu Kemberg erstlich zugestellet. Durch D. Mart. Luth. I

3 antworten] antworten, auffs einfeltigest gestellet B   vor] Zuuor BEF   vor nicht in Druck kommen fehlt CDGHI   kommen] kommen. M.D.LXVIII. F

4 von] von den CD

---

1) Den weiteren Titel siehe oben S. 596.

2) Lat.: „Audita confessione homini iam antea instituto decem Praeceptis" usw. Das ist ungenau übersetzt; denn das unterrichtliche Abfragen des Katechismus fand in der Regel in der Beichthandlung statt.

krament, so mag der Beichtuater odder einer sich selbs fragen, vnnd trösten.

Die Erste Frage.

1 Gleubestu, das du ein Sünder seiest? Antwort. Ja ich gleubs, ich bin ein Sünder.

2 Wie weistu das? Antwort. Aus den zehen Geboten, die hab ich nicht gehalten.

3 Seind dir deine Sünde auch leid? Antwort. Ja es ist mir leid, das ich widder Gott gesundiget habe.

4 Was hastu bey Gott mit deinen Sünden verdienet? Antwort. Seinen zorn vnnd vngnad, zeitlichen todt vnd ewiges verdamnis. Roma. vj.

5 Hoffestu auch selig zu werden? Antwort. Ja, ich hoffe es.

6 Wes tröstestu dich denn? Antwort. Meines lieben HERRN Christi.

7 Wer ist Christus? Antwort. Gottes Son, warer Gott vnd Mensch.

8 Wie viel sind Götter? Antwort. Nur einer aber drey Person, Vater, Son, vnd heiliger Geist.

9 Was hat denn Christus fur dich gethan, das du dich sein tröstest? Antwort. Er ist fur mich gestorben vnd hat

---

2 trösten] trösten, wie volgt GH
3 Die Erste Frage fehlt GH
4 Die Randzahlen 1 2 usw. fehlen alle in B und I, in E fehlt nur die erste, in I ist Ersatz geschafft dadurch, dafs statt der Randzahlen im Text weiterhin eingefügt ist Die Ander (Dritte, Vierde usw.) Frage, analog der ersten Überschrift.
5 gleubs] gleube es BEFGHI
10 hastu] hastu denn CD bey bis Sünden] mit deinen sünden bey Gott BCDEFGHI
12 ewige CD Roma. vj.] zun (zum B) Römern am vj. Capitel BGHI Rom. am. 6. CD
15 Wes] Was G
18 Mensch] warer Mensch I
19 aber] Aber es sind B
20 vnd fehlt BGHI
21 denn Christus] Christus denn B

sein blubt am Creutz vergossen zur vergebung meiner sunden.

10 Ist der Vater auch fur dich gestorben? Antwort. Nein, denn der Vater ist nur Gott, der heilig Geist auch, Aber der Son ist warer Gott vnnd warer Mensch, fur mich gestorben, vnd hat sein blut fur mich vergossen.

11 Wie weistu das? Antwort. Aus dem heiligen Euangelio vnnd aus den worten vom Sacrament vnnd [1]) bey seinem Leibe vnnd Blut im Sacrament mir zum pfand gegeben.

12 Wie lauten die Wort? Antwort. Vnser HERR Jhesus Christus in der nacht, da er verraten ward, nam er das Brod, dancket vnnd brachs vnd gabs seinen Jüngern vnd sprach. Nemet hin, Esset, das ist mein leib, der fur euch gegeben wird, Solchs thut zu meinem gedechtnis. Desselbigen gleichen nam er auch den Kelch nach dem abendmal, dancket vnd gab jhn den vnnd sprach: Nemet hin vnnd trincket alle daraus, Dieser Kelch ist das newe Testament in meinem Blut, das fur euch vergossen wird zur vergebung der sunden. Solchs thut, so offt jhrs trincket, zu meinem gedechtnis.

13 So gleubestu, das im Sacrament der ware Leib vnd Blut Christi sey? Antwort. Ja ich gleube es.

14 Was bewegt dich das zu gleuben? Antwort. Das wort Christi: Nemet, esset, das ist mein Leib. Trincket alle daraus, das ist mein Blut.

15 Was sollen wir thun, wenn wir seinen leib essen vnd sein blut trincken vnd das pfand also nemen? Antwort.

---

1 zu I   meiner] der CD   2 sünde B
9 zu B   13 hin vnd esset B   14/15 Desselben I
16 jnen CD   21/22 vnd das blut D
24 Nemet hin, esset CD   25 blut] blut, &c. GH

---

1) Lat.: verbis de coena Domini, iuxta cum corpore - - in Sacramento hoc mihi . . . . traditis. Das zweite „vnnd“ ist exegetisch = „und zwar“, „nämlich“ zu fassen (= nämlich aus den Worten, die da stehen bei seinem mir im Sakrament zum Pfand gegebenen Leib und Blut).

Seinen todt vnd blutuergieſſen verkündigen vnd gedencken, wie er vns geleret hat: Solchs thut, ſo offt jhrs thut, zu meinem gedechtnis.

16 Warumb ſollen wir ſeines tods gedencken vnd denſelbigen verkündigen? Antwort. Das wir lernen gleuben, das kein Creatur hat können gnug thun fur vnſere Sünde, denn Chriſtus, warer Gott vnd Menſch, vnnd das wir lernen erſchrecken fur vnſern ſunden vnnd dieſelbigen lernen gros achten, vnd vns ſein allein frewen vnd tröſten, vnd alſo durch denſelben glauben ſelig werden.

17 Was hat jhn denn bewegt fur deine ſunde zu ſterben vnd gnug zu thun? Antwort. Die groſſe liebe zu ſeinem Vater, zu mir vnd zu andern ſundern, wie geſchrieben ſtehet Johan. xiiij. Roma. v. Gala. ij. Ephe. v.

18 Endlich aber, warumb wiltu zum Sacrament gehen? Antwort. Auff das ich lerne gleuben, das Chriſtus vmb meiner ſunde willen aus groſſer lieb geſtorben ſey, wie geſagt, vnnd darnach von jhm auch lerne, Gott vnnd meinen nechſten lieben.

19 Was ſol einen Chriſten vermanen vnd reitzen, das Sacrament des Altars offt zu empfahen? Antwort. Von Gottes wegen ſol jhn beyde des HERRN Chriſti gebot vnd verheiſſung, darnach auch ſein eigne not, ſo jhm auff dem hals ligt, treiben, vmb welcher willen ſolch gebieten, locken vnd verheiſſen geſchicht.

20 Wie ſol jhm aber ein menſch thun, wenn er ſolche not nicht fülen kan oder keinen hunger vnnd durſt zum Sacrament empfindet? Antwort. Dem kann nicht beſſer

---

4 denſelben B
10 denſelbigen BCDEFGHI 11/12 vnd gnug zu thun fehlt GH
14 Johan. am 14. CDGHI] Joan. 13 F Roman. 15. I
15 Endlich aber fehlt BGHI wiltu] wiltu denn BEFGHI
17 ſünden BCEFGHI
21/22 Von wegen Gottes ſol B 22 ſollen E beides B
24 den halſe B 27 vnd durſt] noch durſt CDEF 27/28 des Sacraments CD 28 empfindet] empfieng F

geraten werden, denn das er erstlich inn seinen bosem greiffe, ob er auch fleisch vnd blut hab, vnd gleube doch der schrifft, was die daruon sagt Gala. v. Roma. vij. Zum andern, das er vmb sich sehe, ob er auch noch jnn der welt sey, vnd denck, das es an sunde vnnd noth nicht felen werde, wie die schrifft sagt. Johan. xv. vnd xvj. j. Johan. ij. vnd v. Zum dritten, so wird er ja auch den Teuffel vmb sich haben, der jhm mit lügen vnd morden tag vnnd nacht keinen frieden jnnerlich vnd eusserlich lassen wird, wie jhn die schrifft nennet Johan. viij. vnd xvj. j. Petri am v. Ephe. vj. ij. Thimo. ij.

Das ist der älteste erreichbare Text der angeblich Lutherischen Fragestücke, der später sogenannten „Kinderfragen“ oder des „kleinen Sünders“. Was folgt aus den beigefügten Lesarten? Offenbar ist die Übersicht noch lückenhaft, es fehlen Drucke als Zwischenglieder. Bemerkenswert aber ist auch so schon folgendes: Erstens, der unbatierte Wittenberger Katechismus C, der durch Christoph Walthers kritische Notiz vom Jahre 1566 (s. u.) bedeutsam ist, wird als Vorlage des datierten D (1558) erkennbar,

---

1 bosen B] Busem EFGI busen H
3 die] sie I Ro. vj. BFI
5 sünden CDEFGHI
6 Johannis am 15. GH 7 1. Johannis am 2. GH vnd v. fehlt B 8 jhm fehlt CD
10 nennet] nennen C abmalet BGHI Johannis am 8. FGH
11 am v.] j. vnd v. B am fehlt CDEFI vj. nach Ephe. fehlt D Ephe. vj.] Eph. vij vnd EF 2. Timoth. am 2. I nach 11 steht noch: Nota. ‖ (Nota fehlt B) DJese Fragstück vnd antwort sind kein kinderspiel, sondern von dem ehrlichen vnd fromen D. Luther (Doctor Martino Luthero E) für die (die fehlt E) jungen vnd alten aus einem grossen ernst fürgeschrieben. Ein jeder sehe sich wol für vnd las ihm (jms E) auch ein ernst sein. Denn S. Paulus zun (zun fehlt E) Gala. am (am fehlt E) vj. spricht: Irret euch nicht, Gott lest sich nicht spotten. BCE. — Nur in B und C folgt Ein ander Frage (d. h. die Meniusschen Fragstücke s. o. S. 96 ff.), in E dagegen sogleich ein Kinderlied, Da pacem usw., in A die älteren Fünf Fragen.

besonders wegen der „Nota" am Ende, die sicher älter ist (vgl. **B**); es kann nicht etwa D die Vorlage für C gewesen sein. C **ist** daher, da eine gemeinsame Quelle für C und D **schwerlich anzunehmen** ist [1]), **wahrscheinlich** vor 1558 **gedruckt, aber nach 1551** (denn die Bilder tragen diese Jahreszahl an sich). **Zweitens:** Da C und D einerseits im Gegensatz zu B mit A übereinstimmen (vgl. den Titel, die Randzahlen und einzelne Lesarten, wie S. 602, Z. 16), anderseits aber mit B zusammengehen gegen A, z. B. S. 600, Z. 10, C besonders in der Schluß-Nota, so folgt, daß entweder zwischen A und B ein unbekannter Druck liegt oder daß gar vor A eine verschollene, noch frühere Ausgabe anzunehmen ist. Zugunsten der letzteren Vermutung könnte auch die Überschrift „Die Erste Frage" sprechen, sofern in BC „Ein ander Frage" (d. h. eine andere Gruppe von Fragen oder Fragstücken, nämlich die von Menius, s. o.) folgt; der Ausdruck ist in BC ja nicht Aufschrift für die erste der 20 Fragen, sondern Gesamtüberschrift für alle 20; und so kann er auch in A gedeutet werden, besonders auch, weil hier die erste der 20 Fragen noch eigens durch die Randzahl 1 bezeichnet ist. Es scheint, als ob A der Sonderabdruck einer unbekannten Katechismusausgabe — etwa der verlorenen Erfurter vom Jahre 1548, die Joh. Lange bevorwortet hat, s. u. — gewesen sein könnte, in der auch schon die angeblich Lutherschen und dann die Meniusschen als „Die erste Frage" und „Ein ander Frage" nebeneinander gestanden hätten, wie in vielen anderen Spätdrucken (s. o. S. 96f.). Freilich sind noch andere Kombinationen möglich, z. B. zugunsten der Ursprünglichkeit von A könnte gesagt werden, „Die Erste Frage" solle die erste Gruppe von den folgenden älteren Fünf Fragen unterscheiden; oder zuungunsten von A: „Die Erste (Andre, Dritte usw.) Frage", so mag es ursprünglich gelautet haben, und so ist es noch in I aufbewahrt. Dies aber und was sonst noch über die Verwandtschaftsverhältnisse der Drucke E—I zu sagen wäre, möge auf sich beruhen.

---

1) Mir ist keine bekannt geworden. Übrigens erstrecken sich die Übereinstimmungen zwischen C und D auch auf den Text des Kleinen Katechismus einschließlich des Trau- und Taufbüchleins.

Erheblicheres Interesse beansprucht die Frage: Ist die Angabe in all diesen Drucken von A an, daß Luther die Fragstücke gestellt habe, glaubhaft? Köllner, so hörten wir, bejaht es. Besonderen Nachdruck legt er auf den Zusatz im Titel von A „vor nicht inn Druck kommen"; er meint wohl: darin spreche sich eine sichere geschichtliche Erinnerung aus, die auch die Angabe der Autorschaft Luthers — so bald nach seinem Tod — beglaubige; der ungenannte Herausgeber in Erfurt habe es gewußt, daß die bisher nur handschriftlich oder abschriftlich vorhandenen Lutherschen Fragstücke bisher zufällig ungedruckt geblieben seien. Man könnte dieses Argument verstärken durch folgende Erwägung: der Zusatz „zuvor nicht in Druck kommen", der sich in B (1551) wiederholt, darin also nach einer Vorlage wörtlich abgedruckt ist, könnte auch in A aus einem älteren Druck übernommen sein, etwa aus dem Jahr 1548 oder früher. Damit kämen wir auf eine Zeit, in der Luthers Freund, der Erfurter Johann Lange, noch lebte (er starb am 6. April 1548). Dann würde gerade dieser, der sonst noch als Verfasser in Frage kommt, es bestätigen, daß nicht von ihm, sondern eben von Luther die Fragstücke herstammen. Dabei käme noch ein Zwiefaches in Betracht: Nach G. Quehl[1]), Die Prediger-Kirche zu Erfurt (1830), S. 162 ließ das Erfurter Evangelische Ministerium im Jahre 1548 eine [leider verschollene] Ausgabe des Kleinen Katechismus Dr. Luthers drucken, zu der Lange das Vorwort schrieb, worin er unter anderem bezeugt, daß schon 25 Jahre das reine Evangelium in Erfurt gepredigt werde. Fände sich doch dieser Katechismus, der nach dem angedeuteten Zitat doch keine Fiktion sein kann[2]). Vielleicht stehen darin schon die Fragstücke mit derselben Überschrift, die dann vollends ein gewichtiges Zeugnis Langes für Luther wären? Freilich bleibt das vorläufig eine bloße Vermutung. Aber gesetzt auch den Fall, der Erfurter Katechismus von

1) Den Hinweis auf Quehls Buch verdanke ich Herrn Pastor Bertram in Bindersleben, der die von dem verstorbenen Erfurter Forscher D. Örgel begonnenen Studien über Johann Lange fortsetzen will.

2) Quehl nennt S. XI f. die zahlreichen Vorarbeiten und Quellen (darunter vielerlei Ungedrucktes), worauf seine Darstellung fußt.

1548 fände sich, aber enthielte die Fragstücke noch nicht, so ist die Glaubwürdigkeit der Angabe in A doch noch nicht völlig erschüttert. Denn zweitens ist zu bedenken, daß der Erfurter Drucker Merten von Dolgen längere Zeit mit Joh. Lange in Beziehung stand, da er mehrere seiner Schriften gedruckt hat [1]). Wenn er nun ein Jahr nach Langes Tod, vielleicht erstmalig, jene Fragstücke als von Luther verfaßt veröffentlichte, sollte er nicht durch Lange direkt oder indirekt darüber unterrichtet worden sein? Sollte er die Angabe bloß aus buchhändlerischer Spekulation erfunden haben?

Aber sogleich tauchen Bedenken auf. Wie seltsam, daß das in Erfurt bekannte angebliche Luthermanuskript so spät erst gedruckt sein sollte! Wenn Lange oder auch die anderen Erfurter Prediger darum wußten, warum haben sie es nicht vorher schon veröffentlicht? In den bei Luthers Lebzeiten erschienenen Katechismen findet es sich niemals, auch die Gesamtausgaben seiner Werke und später das Konkordienbuch enthalten es nicht. Hätte Luther selbst diese inhaltsreichen 20 Fragen und Antworten verfaßt und für den Gebrauch im Beichtverhör bestimmt, würden sie doch sicher schon bei seinen Lebzeiten eine rasche und große Verbreitung gefunden haben. Aber vor 1546 finden wir keine Spur von ihnen. Zu beachten ist ferner bei A die Zusammenstellung mit den älteren Fünf Fragen. Selbst diese, die doch um 1530 dem Michael Stiefel in einem Plakatdruck mit Luthers Namen vorlagen, sind wahrscheinlich — wie unsere Untersuchung ergab, vgl. in dieser Zeitschrift 1907, S. 606 ff. — nicht wörtlich von Luther selbst formuliert, sondern von einem seiner Wittenberger Freunde auf Grund der Gründonnerstagspredigt 1523 zusammengestellt; wie viel mehr wird man von dem in A uns vorliegenden Spätling eine ähnliche Entstehungsweise an-

1) Man vgl. die Übersicht der Schriften Langes bei Oehl a. a. O. S. 164. Auch die von Lange bevorwortete Geschichte des Johann Diaz („Ein erbermlich Geschicht wie ein Spaniölischer und Rhömischer Doctor vmb des Euangelions willen seinen leiblichen bruder ermordt hat. Mit einer vorrede Doctor Johan Langen") ist 1546 in Erfurt bei Merten von Dolgen Zum gülden Mohr gedruckt worden.

nehmen dürfen! Da der älteste Druck nach Erfurt weist, liegt die Vermutung nahe, daß einer der Erfurter Anhänger Luthers, etwa Joh. Lange, die Fragstücke in teils engem teils entfernterem Anschluß an Luthers Schriften entworfen hat, auch seine Abhängigkeit von Luther in der Überschrift mehr oder weniger bestimmt zum Ausdruck gebracht haben mag. Diese Beichtfragen mögen neben den älteren Fünf Fragen in Erfurt jahrelang in Übung gewesen sein, ehe sie gedruckt wurden. Der Drucker hat dann vielleicht die Urheberschaft Luthers in dem Titel noch bestimmter hervorgehoben als der von uns vorausgesetzte Kompilator, um seiner Ausgabe eine größere Verbreitung zu sichern.

Es sei noch auf folgendes aufmerksam gemacht. Die 18. Frage beginnt „Endlich aber"; das erweckt den Eindruck, als sollte sie den Schluß machen. Es folgen aber dann noch die 19. und 20. Frage, und diese beiden letzten grade sind mit ihren Antworten fast wörtlich aus dem Schlußabschnitt des Großen Katechismus Luthers (vgl. z. B. in der Ausgabe der symbol. Bücher von Müller S. 510 f.) exzerpiert. Daraus möchte man schließen: ursprünglich waren in Erfurt nur 18 Fragen gebräuchlich, die 19. und 20. wurden später hinzugefügt, vielleicht erst aus Anlaß der geplanten Drucklegung; und dann hätten diese letzten in der Tat von Dr. Luther stammenden Sätze, die hier in Fragen und Antworten formuliert sind, die Handhabe zur Formulierung des Titels geboten?

Aber Köllner macht für Luther als den Verfasser noch folgende andere Gründe geltend: in einer Katechismusausgabe Frankfurt a. O. 1601 stehe nach dem Abdruck der Fragstücke eine Nota, die Luthers Verfasserschaft bestimmt behauptet — es ist jene Nota, die wir oben S. 97 und 603 bereits aus dem Jahre 1551 (B) nachgewiesen haben —, und zwar im Unterschied von anderen danach abgedruckten Fragen, die ausdrücklich Luther abgesprochen wurden — es sind das, wie wir S. 97 bemerkten, die Fragstücke des Menius die gleichfalls bereits 1551 den angeblich Lutherschen mit einer unterscheidenden Nota nebengeordnet waren —; darin, meint Köllner, „haben wir einen frühen kritischen Ausspruch über das, was Luthers sei, und was nicht, und aus einer Zeit, wo man

das noch recht gut wissen konnte“. Nun, wir halten auch gegenüber diesem historischen Argument Köllners, das wir durch Hinweis auf eine um ein halbes Jahrhundert jüngere Quelle (B) verstärken konnten, unsere skeptische Stellung, die oben schon im allgemeinen begründet wurde, aufrecht. Richtig an jenen 2 Notä ist jedenfalls dies, daß die 20 Fragstücke Lutherische Gedanken und Worte enthalten, während die anderen anonymen (von Menius stammenden) Fragen nichts eigentlich Lutherisches darbieten.

Auch der dritte Grund Köllners ist nicht stichhaltig. Er verweist auf den von Langemack zitierten Druck Lauingen 1584, wo im Titel gesagt ist, daß Luther diese Fragstücke erstlich der Kirche Christi zu Kemberg zugestellt habe; es ist das, wie wir oben S. 597 f. sahen, wahrscheinlich der dem Kleinen Corpus Doctrinae von Matth. Judex beigefügte Abdruck, der öfter und schon früher (z. B. 1573) sich dort ebenso findet. Auch Klaus Harms legt Wert auf diese Notiz, da sie doch ganz den Eindruck einer genauen historischen Erinnerung mache. Aber wir haben Grund, gegen diese spät auftretende Angabe mißtrauisch zu sein. Erklären können wir sie nicht. Nachforschungen im Superintendentur-Archiv zu Kemberg, die Herr Propst Schütz anzustellen die Güte hatte, ergaben keine Anhaltspunkte. Daß Luther dort öfter gepredigt hat und mit dem damaligen Propst freundschaftliche Beziehungen unterhielt, ist bekannt. Rotermund, Erneuertes Andenken der Männer die für und gegen die Reformation Lutheri gearbeitet haben I (1818) S. 57 f. erwähnt im Artikel „Bernhardi“, daß in manchen Ausgaben der Fragstücke der besprochene Titel mit der Beziehung zu Kemberg sich finde, und verweist dazu auf Grulichs Kirchenhistorie des 16. Jahrhunderts Kap. 2, ohne weitere kritische Bemerkungen dazu zu machen. Hätte Luther wirklich die Fragstücke für Kemberg zuerst verfaßt, so würden sie sicher alsbald von dem nahegelegenen Mittelpunkt Wittenberg aus weiterhin bekannt geworden sein. Ganz unerklärlich bliebe es, wie es gekommen ist, daß sie zuerst in dem fernen Erfurt und nach Luthers Tod gedruckt worden sind, ferner daß in den frühesten Abdrucken Kembergs nicht Erwähnung geschieht, und daß erst ein unbekannter Bearbeiter von Judex' Kl. Corpus Doctrinae diese

angebliche geschichtliche Reminiszenz (frühestens 1565, falls Langemacks bibliographische Angabe richtig ist) vorbringt. Es wäre eine interessante historisch-kritische Aufgabe, der Entstehung derartiger Lutherlegenden nachzuspüren [1]).

Innere Gründe für Luthers Autorschaft geltend zu machen, wie Klaus Harms tut, ist bedenklich. Das Zugeständnis, das in keinem Punkt der Lehre etwas Unlutherisches enthalten sei, beweist gar nichts; jeder korrekte Anhänger des Reformators, der das nötige Geschick dazu besaß, konnte ein derartiges Formular anfertigen. Doch will mich bedünken, daß sogleich der Eingang, die erste Frage, eher einem Schüler als dem Meister zuzutrauen ist. Luther würde wohl das gewichtige Anfangswort „Gleubestu" mit einer andern Objektsbestimmung ausgestattet haben, die dem vollen reformatorischen Sinn des Glaubens als des Herzensvertrauens, Sichverlassens entsprochen hätte; in dem vorliegenden Fall, wo mit der Sündenerkenntnis begonnen wird, hätte er etwa fragen lassen: „Erkennest du oder bekennest du, daß du ein Sünder bist?"

Wir wenden uns zur Prüfung desjenigen äußeren Zeugnisses, auf dessen Beibringung der Hauptwert der erwähnten Abhandlung Bertrams vom Jahre 1782, die man wie eine abschließende zu behandeln pflegt, beruht. Bertram behauptet, der Verfasser der Fragestücke sei „D. L." gewesen, das bedeute aber nicht „Doktor Luther", sondern „Doktor Lange". Er stützt sich dabei auf die Aussage des Korrektors in der Lufftschen Druckerei, Christoph Walther, der in seiner Streitschrift Wider Johannem Aurifabrum von Weymar vnd seinen ersten vnd andern Eislebischen Tomum, Wittenberg gedruckt durch Hans Lufft 1566 Bl. E. 3 f. geschrieben hatte: „Also sagt er auch vom kleinen Catechismo, darin die Fragen vom Abendmal ausgelassen sind. Wiewol Herr Hans Lufft noch nie solchen kleinen Catechismum als ein Handbüchlein gedruckt hat denn allein im sechsten Tomo, So wil ich doch kurtzen

1) Für die Legende, daß Luthers Lied „Ein feste Burg" zur Zeit des Wormser Reichstags gedichtet sei, stellt Spitta, Ein feste Burg usw. (1905) S. 142 ff. 149 ff. das in Betracht kommende Material gut zusammen. Nur hat er sich meines Erachtens in der Wertschätzung der Zeugen geirrt.

bericht von solchen Fragen thun. Es sind zweierley **Fragen vom** Abendmal vnsers lieben HERRN Jhesu Christi, Die **ersten, die** fast mitten im Catechismo nach der Beichte stehen, die hat **Lutherus** gestellet, die aber hinten nach dem Catechismo gedruckt **sind, die** hat nicht Lutherus, sondern Doctor Lang zu Erfurd gestellet, Vnd sind auch erstlich zu Erfurd **vnter** Lutheri Namen gedruckt worden, Vnd sind zu **Witten**berg nie gedruckt worden denn nur einmal. Werden auch **forban** nicht mehr gedruckt werden, Darumb das Lutherus keine **frembde** Erbeit jm zumessen wil haben (wie er denn auch das **Lied** 'Nu lasst vns den Leib begraben' etc. nicht jm wil zumessen **haben**, wie er im Gesangbüchlein sagt), Vnd sol solcher kleiner Catechismus als ein Handbüchlein stets gedruckt werden, wie er im sechsten Tomo zu Wittemberg vnd im andern Jhenischen gedruckt stehet." Walther bezieht sich da auf die „Antwort Joannis Aurifabri auff die Lästerschrift Christophori Walthers von wegen des ersten Eislebischen Tomi ... Eisleben 1565" Bl. D 3ª, wo es heißt: „Er weis auch wol (oder solt es ja als der scherffste Corrector vnd auffseher in aller Welt wol wissen), das D. Martini Luthers Catechismus newlich in Witemberg gedruckt, vnd die fragen vom Abendmal ausgelassen vnd verendert worden sind, was thut doch zu dieser Verstümpelung vnd Verfelschung viel gedachter Corrector?"

Zum Verständnis sei folgendes bemerkt. Aurifaber hatte in dem eben angeführten Satz offenbar die in Wittenberg mit Wissen der Fakultät 1563 erschienene kryptokalvinistische Überarbeitung des Kleinen Lutherschen Katechismus im Sinne, die Petrus Prätorius, Superintendent in Königsberg i. d. Neumark, dort hatte drucken lassen („Der Kleine || Catechismus Doctoris || Martini Lutheri. || Für die Jugent vnd Einfeltigen || der Christlichen Gemeine, in Königs- || bergk, zu derselben jerlichen vnter- || weisung die Fasten vber, mit et- || lichen nothwendigen Fra- || gestücken kurtz vnd ein- || feltig erkleret, || durch Petrum Pretorium D. || [Bild des Gekreuzigten] || Wittemberg 1563. || " 136 Bl. in 8°. Die 3 letzten Seiten leer. Auf der vorletzten Seite: „Gedrucket zu || Wittemberg durch Ge- || orgen Rhawen || Erben. M. D. LXIII. || [Zierstück] || "). Hierin waren z. B. im 5. Hauptstück

die Antworten Luthers ausgelassen und durch andere in Calvinischem Sinne ersetzt, so gleich im Anfang: „Was ist das Abendmahl des Herrn? Es ist die niessung des waren Leibs vnd Bluts vnsers Herrn Jesu Christi, von Christo selbs geordnet vnd eingesetzt, zu gewissem zeugnis, Pfand vnd Versicherung, das er am Creuz für vns ein Opfer worden, seinen Leib für vns gegeben vnd sein Blut für vns vergossen zur Vergebung vnser Sünden, vnd das solche seine Gnade vnd Wohlthaten vns allen vnd jeden insonderheit, die wir in rechter Bekehrung sein Leib vnd Blut in diesem Abendmahl niessen, gewißlich geschenkt, applicirret vnd zugeeignet werden usw." Diese Hindeutung Aurifabers hat Christ. Walther mißverstanden (oder nicht verstehen wollen?), er sagt kein Wort von dieser kryptokalvinistischen Verfälschung des Lutherschen Enchiridion, die nachmals zu heftigen Streitigkeiten Anlaß gegeben hat (vgl. z. B. Langemack, Hist. catech. II, 318 ff.), sondern deutet die „ausgelassenen Fragen" statt auf die Veränderungen im 5. Hauptstück vielmehr auf die im Anhang von einigen nach Luthers Tod erschienenen Katechismusausgaben beigefügten 20 Christlichen Fragstücke, eben die, die jetzt zur Untersuchung stehen. Von diesen behauptet er: 1) sie seien erstmalig in Erfurt unter Luthers Namen gedruckt — damit meint er augenscheinlich unsere Ausgabe A —, aber nicht Luther, sondern Lang habe sie gestellt; 2) in einer Wittenberger Katechismusausgabe seien sie nur einmal, und zwar mit Unrecht und aus Versehen, übernommen worden; damit meint er wahrscheinlich den von uns oben mit C signierten Druck; 3) in den Gesamtausgaben von Wittenberg (Bd. 6, Lufft 1553) und Jena (Bd. 2, Rödinger 1555) hätten sie mit Recht keine Aufnahme gefunden [1]).

Es fragt sich nun: ist dem Zeugnis Walthers zu trauen? Und wenn ja, ist dadurch Luthers Autorschaft völlig ausgeschaltet? Bertram wirft am Schluß seiner Abhandlung a. a. O. S. 107 selbst die Frage auf: ob denn Walther das so gewiß wissen konnte, was er über Lang als Urheber behauptet? Er weiß aber darüber

1) Unter dem „Gesangbüchlein" ist das Val. Babstsche 1545 zu verstehen, zu dem Luther eine Vorrede verfaßt hat, in der die von Christ. Walther angezogene kritische Bemerkung steht.

nichts zu sagen. Ferner macht er sich den andern Einwand: wenn die in C stehende Schlußbemerkung, die Luther bestimmt als Verfasser nennt (vgl. bereits unser B), schon in der Erfurter Vorlage gestanden habe, wie sei es möglich, daß Lange (der vorausgesetzte Verfasser) so geschrieben haben sollte? Dann rät er schließlich, alte Erfurter Katechismusausgaben, die vor Langes Tod erschienen, zu suchen.

Nun ergibt sich aus dem von uns A signierten Erfurter Einzeldruck von 1549 das Zwiefache zugunsten Bertrams, daß darin die gefürchtete Schlußbemerkung sich nicht findet, ferner daß durch Kenntnis und Erwähnung dieses Erfurter Drucks Christ. Walther sich als wohl orientiert ausweist. Aber damit ist die Sache nicht erledigt. Es bleibt die Überschrift von A, die in klaren Worten die bisher ungedruckten Fragestücke Luther zuschreibt; und wenn auch diese Behauptung, soweit wir sehen, erst im Jahr nach Langes Tod auftaucht, so scheint sie doch, wie wir oben S. 606 bemerkten, gewissermaßen durch Langes Auktorität mit gedeckt zu sein, sofern der Erfurter Drucker Merten von Dolgen nachweislich mit Lange in Verbindung gestanden hatte. Also Bertrams zweiter Einwand gegen seine Hypothese besteht, wenn auch vermindert und abgeschwächt, weiter, und damit zugleich ein Bedenken gegen die innere Wahrscheinlichkeit der Nachricht Christoph Walthers. Und wie steht es mit Walthers Glaubwürdigkeit? In einer Streitschrift gegen Flacius Illyricus Von den Wittembergischen Tomis der Bücher des Ehrwürdigen Herrn D. M. Lutheri aus dem Jahre 1558 berichtet er von sich, daß er länger denn 20 Jahre bei der Druckerei in Wittenberg gewesen sei, erstlich neben Doktor Creutziger und hernach neben M. Georg Rörer. Und gewiß sind in seinen leidenschaftlichen Streitschriften, die er zugunsten der unter seiner Aufsicht gedruckten Wittenberger Tomi mit Amsdorff, Flacius, Aurifaber gewechselt hat[1]), manche wertvolle historische Nachrichten enthalten — ich erinnere nur an

1) Vgl. über sie Zeltner, Kurtzgefaßte Historie der gedruckten Bibel-Version und anderer Schriften D. M. Lutheri, In der Beschreibung des Lebens und Fatorum Hanns Luffts usw. (1727), S. 86 ff. Die meisten Drucke besitzt die Königl. Bibliothek in Berlin.

das, was er über die Entstehung des 2. deutschen Wittenberger Tomus 1544—1548 zu melden weiß —, aber er ist keinesfalls unfehlbar, z. B. läßt sich nachweisen, daß er in dem Streit mit Aurifaber über den richtigen Text des Sündflutgebets in Luthers Taufbüchlein gerade über die früheren Wittenberger Drucke nicht ordentlich unterrichtet war (vgl. Näheres darüber in Weim. Ausg. 30 I zu Luthers Kl. Kat.). Wird er denn über den Erfurter Drucker M. v. Dolgen und über Lange zuverlässiger informiert gewesen sein? War es vielleicht bloß ein vages Gerücht, das ihn erreicht hatte und von ihm unbesehen angenommen war? Aber ich meine, seine Meldung (die Fragstücke seien erstlich zu Erfurt unter Lutheri Namen gedruckt worden), deren Richtigkeit wir nachträglich bestätigen können (vgl. A), erweckt ein günstiges Vorurteil für die damit verbundene kritische Bemerkung. Man wird in der Wittenberger Druckerei auf jene Erfurter Publikation aufmerksam geworden sein und hat, als die eingezogenen Erkundigungen Luthers Urheberschaft nicht bestätigten, mit Bedacht davon abgesehen, die Fragstücke in die Gesamtausgabe aufzunehmen.

Es wird also richtig sein, daß Luther die Fragstücke nicht selbst gestellt oder formuliert hat; aber der Erfurter Drucker — und damit kommen wir auf unsere oben in anderem Zusammenhang ausgesprochene Vermutung zurück — hat sie wohl, vielleicht auf Grund einer Erfurter Tradition, Luther zugeschrieben, insofern mit einem gewissen Recht, weil sie seine Gedanken und Worte enthalten. Die bestimmtere Angabe im Titel ist freilich unkritisch und irreführend; sie ist aber milde zu beurteilen, da man nachweislich sogar zu Luthers Lebzeiten in aller Unbefangenheit den Namen des Reformators auf Bücher und Schriften setzte, die nur inhaltlich, aber nicht dem Wortlaut nach von ihm herstammten. Vgl. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1907, S. 606 ff. Ob Merten von Dolgen oder Lange für den irreführenden Titel verantwortlich zu machen ist, bleibe dahingestellt. Wahrscheinlicher ist ersteres. Ist aber Lange verantwortlich, so hat er nur gemeint, daß Luther so gelehrt habe, wie die Kompilation der Fragstücke es wiedergebe.

Daß Lange selbst der Kompilator gewesen sei, ist durch Walthers

Zeugnis und durch die Tatsache, daß der älteste Druck aus Erfurt stammt, wahrscheinlich. Ob die merkwürdige 10. Frage („Ist der Vater auch für dich gestorben?"), die eine Bekämpfung antitrinitarischer Sekten andeutet, durch besondere Beunruhigungen der Gemeinden gerade in Erfurt damals veranlaßt worden war, vermochte ich nicht zu ermitteln. Luther hat diese Frage in seiner Abwehr alter und neuer Ketzereien öfter berührt, z. B. im Großen Bekenntnis vom Abendmahl v. J. 1528 (Erl. Ausg. 30, 364), in der Schrift von den 3 Symbola 1538 (Erl. Ausg. 23, 260 f.); in der Disputation gegen die Schwenckfeldianer 1540 (Drews S. 594 f.); von den letzten Worten Davids 1543 (Erl. Ausg. 37, 53. 90).

Die sonstige Analyse des Inhalts bietet keine besonderen Schwierigkeiten. Der Eingang erinnert an das mit der Privatbeichte verbundene Katechismusverhör, das seit 1523 sich herausgebildet hatte (vgl. v. Zezschwitz, System der Katechetik I, S. 568 ff.; Brieger, Die angebl. Marburger K.O., S. 42 ff., 57 f.; Cohrs in M. G. P., Bd. 22, 41 ff.; 23, 145 ff.)[1]. Anläßlich der Verteidigung seiner in den Kleinen Katechismus eingefügten Beichtform hat Luther in der Warnungsschrift an die Frankfurter vom Jahre 1532 (Erl. Ausg.[2] 26, 383) selbst geschrieben: „Solch Beichten nicht allein darumb geschicht, daß sie Sunde erzählen, sondern daß man sie verhöre, ob sie das Vaterunser, Glauben, zehen Gebot, und was der Catechismus mehr gibt, kennen." Dem entspricht seine Äußerung in den Tischreden: „Haec est potissima causa, cur retineamus confessionem, ut catechismus repetatur privatim, wie wol ich sie mein tag nicht unterlassen will." (Kroker Nr. 320). Im Anschluß also an die Beichte und das Katechismusverhör darin werden die Fragstücke zum Gebrauch für den Beichtvater oder als Andachtsübung für die Beichtenden selbst empfohlen.

---

1) Eine ganz ähnliche Formel öfter in den Kirchenordnungen, z. B. im Visitationsbescheid für Pollerstorf 1528 und 1533 (Sehling I, 1, 648): „unvorhort der beicht, der zehen gebot, glaubens und vater unsers [Zusatz: 1533: und der wort vom sacrament] soll niemand das sacrament . . . . gereicht werden." Vgl. oben S. 599 Anm. 2.

In den ersten 18 Fragen und Antworten liegen nicht geradezu wörtliche Entlehnungen aus Luther vor, wohl aber deutliche Rückbeziehungen auf seine Heils- und insonderheit Sakramentslehre. Der Gedanke des Eingangs, die verschiedene Bedeutung der beiden ersten Hauptstücke, ist Luther seit der Kurzen Form 1520 (Weim. Ausg. 7, 194 ff.) geläufig. Als Vorlagen kommen etwa noch in Betracht: die aus der Gründonnerstagspredigt von 1523 exzerpierten Fünf Fragen (vgl. in dieser Zeitschr. 1907, 444 f., 602 ff.), aus dem Kleinen Katechismus das zweite Hauptstück, besonders der zweite Artikel, das Zwischenstück von der Beichte und das fünfte Hauptstück, von den Abendmahlsschriften die Vermahnung zum Sakrament von 1530 (Erl. Ausg. 23, 162 ff.) u. a.

Anders verhält es sich, wie schon oben S. 607 angedeutet, mit der 19. und 20. Frage nebst Antwort. Daß diese mit der in den letzten Teil des Großen Katechismus hineingearbeiteten Gründonnerstagspredigt Luthers vom Jahre 1529 genau übereinstimmen, hat schon Kawerau in der Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. usw. 1885, S. 49 und genauer Buchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers S. XV f. beobachtet. Ich füge hinzu, daß Luther dieselben Gedanken in der Vermahnung zum Sacrament vom Jahre 1530 (Erl. Ausg. 23, S. 162 ff., bes. S. 196 ff.) ausgeführt hat, ferner daß ein ganz ähnlicher Auszug aus der am Schluß des Großen Katechismus stehenden Exhortatio ad sacramentum von einem Ungenannten gefertigt ist, der im Jahre 1535 „Zehen nützliche fragen von dem hochwirdigen Sacrament des Altars, aus D. Mart. Luth. Cathechismo gezogen" in einer von G. Rhau in Wittenberg gedruckten Sammelschrift [1]) veröffentlicht hat. Ich wiederhole diese Fragen, bei den beiden letzten auch die Antworten: „Die erste. Was ist inn dem heiligen Sacrament des Altars fur das furnemiste vnd das groste zu achten? ... Die ander. Welchs sind die wort, dadurch der HERR Christus dis Sacrament eingesetzt hat? ... Die Dritte. Was ist das Sacrament des Altars? ... Die Vierde. Was ist die krafft vnd nutz

1) Der Titel und Inhalt ist in dieser Zeitschrift 1907, S. 607 f. genauer angegeben.

des Sacraments? ... Die Fünffte. Wo durch aber kan man solche krafft vnd nutz des Heiligen Sacraments würdiglich erlangen vnd entphahen? ... Die Sechste. Thut denn fasten vnd beten nichts zu der sache? ... Die Siebende. Auff welche zeit sol ein Christ zum Sacrament gehen? ... Die Achte. So mus es vnrecht sein, das man die Christen mit gepoten dazu bringen wil? ... Die Neunde. Was ist denn das selb, so ein Christen das Sacrament zuentpfahen billich reitzen vnd verursachen sol? Antwort. Erstlich der beuehl vnsers Herrn Jhesu Christi ... Zum andern die verheissung ... Zum dritten sol dich treiben dein eigene not, so dir auff dem halse ligt ... Die Zehende. Wie sol ich jm denn thun, wenn ich solche not nicht fülen kan vnd wedder hunger noch durst zum Sacrament empfinde? Antwort, Da ist kein besser rad zu, denn das du jnn deinen bosam greiffest, zufülen, ob du fleisch vnd blut habest ... Zum andern dencke daran, das du jnn der welt bist ... Vber das wirst du ja auch den Teuffel, den die Schrifft ein lügener vnd ein mörder nennet, vmb dich haben ..." Es ist klar, daß die Fragen Nr. 9 und 10 hier ebenso wie in den untersuchten Fragstücken Nr. 19 und 20 aus derselben Quelle, dem Großen Katechismus, geflossen sind.

Die in Anlehnung an Schriften Luthers entstandenen, im Kreise der Erfurter evangelischen Geistlichkeit, wahrscheinlich durch Joh. Lange, zusammengestellten Fragstücke, als deren frühester Druck bis jetzt einer aus dem Jahre 1549 ermittelt ist, ordnen sich somit ein in die ziemlich zahlreiche Reihe der auf dem Boden der Lutherischen Kirche seit 1523 zum Zweck des Glaubens- und Beichtverhörs der Kommunikanten verfaßten Schriften. Abgesehen von den eigentlichen Katechismen, deren Zweckbestimmung auch dahin zielt (ausgesprochenermaßen z. B. Joh. Baders Gesprächbüchlein 1527, vgl. Cohrs M. G. P. 20, 262; Luthers Kleiner Katechismus ist ebenfalls mit dazu zu rechnen, teils als Ganzes, teils im fünften Hauptstück und im Stück von der Beichte, desgleichen Joh. Brenz' Kleiner Katechismus 1529, vgl. Cohrs a. a. O. 22, 130 f.), gehören dahin: jene älteren Fünf Fragen vom Abendmahl vom Jahre 1523 oder 1525, die auch Luther

zugeschrieben werden, und ihre Seitenstücke, Justus Menius' Unterricht für die, so das Sakrament des Altars empfahen wöllen, sowie die Befragung und das Verhör der Kommunikanten in der preußischen Kirchenordnung, beide vom Jahre 1525 (vgl. Cohrs in M. G. P. 23, 145 ff., 163 ff.), ferner Ein Formular zu fragen und zu antworten, die das Sacrament empfahen wollen, von Petrus Schultz 1527 (Cohrs a. a. O. 21, 226 ff.), Eine Unterrichtung, wie die Kinder zur Beichte und zum Sacrament sollen geführt werden, in Joh. Agricolas 130 Fragstücken vom Jahre 1528 (Cohrs a. a. O. 21, 280 f.), Unterrichtung der Kinder, so zu Gottes Tisch wollen gehn, durch Wenz. Link 1528 (Cohrs a. a. O. 22, S. 43 ff.), dann bald nach dem Erscheinen von Luthers Enchiridion (mit Benutzung desselben und der Fünf Fragen) „Etliche Fragstück von dem Hochwürdigen Sacrament des Altars, einem ieden Christen nutzlich zu wissen. Auch wie ein ieder Hausvater sein Hausgesind lernen sol, so sie zum Sacrament gehen wöllen. Wyderum wie die Kinder sollen antworten, so sie von den Priestern oder Kirchendienern gefragt werden. 1531". Gedruckt bei Johann Stüchs. (Neudruck bei Carl Christian Hirsch, Die Verdienste der Stadt Nürnberg um den Catechismum Lutheri usw. 1752, S. 89 ff.) Diese letztere kleine Schrift ist vielleicht bezüglich der Formulierung des Titels ein Vorbild für die hier untersuchten Fragstücke gewesen. Außer den oben S. 615 genannten Zehn nützlichen Fragen (Wittenberg 1535) hebe ich aus der Folgezeit noch folgenden, mir leider nicht zugänglich gewordenen Druck hervor: „Von dem Hoch= || wirdigen Sacrament des || waren Leybs vnd Bluths || Vnsers Herren Jesu Christi, || vnd von der Heiligen Tauffe || Christliche Fragstück vnd Ant || wort D. Martini Luthers se= || ligen, zuuor nie im Druck || außgangen. || [Holzschnitt] || Anno M. D. Lvj. || " Ohne Titeleinfassung, Titelrückseite bedruckt. 8 Blätter in Kleinoktav, letzte Seite leer. Am Ende: „Gedruckt zw || Nüremberg || durch Joach || im Heller. || " (Biblioth. Knaake I Nr. 916.) Außerdem kommen noch eine Reihe von Bearbeitungen der Beichte und Beichtfragen in verschiedenen teils selbständigen teils an Luthers Katechismus sich anlehnenden Katechismen des 16. Jahrhunderts in Betracht, auf

die hier nicht eingegangen werden kann. Vgl. noch Rietschel, Liturgik II, 149 f. 389.

Kliefoth, Die Beichte und Absolution (1856), S. 370 läßt unsere Fragstücke „wahrscheinlich“ von Luther herstammen und führt an, daß sie häufig in den Kirchenordnungen (wohl besonders des 17. Jahrhunderts) vorkommen. Heute werden sie nur selten gelernt und gebraucht. Ihre weite Verbreitung aber seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, dann im 17. Jahrhundert (in den Anhängen vieler Katechismusausgaben), ihre Wiederbelebung durch Hofmann im 18., durch Claus Harms im 19. Jahrhundert erklärt sich daraus, daß sie, zwar nicht direkt von Luther gestellt, doch echt Lutherisches Gold, wenn auch in teilweis herber dogmatischer Fassung, in sich bergen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Benennungen Davids in 2 Sam. 13—20[1].

(Nachtrag zu Heft 3, S. 317 ff.)

Von

Wilhelm Caspari in Erlangen.

König David, David, der König — sind in 2 Sam. 13—20 die üblichen Bezeichnungen des Isaisohnes, und zwar bedeutet die Reihenfolge zugleich die zunehmende Häufigkeit. Neben den drei Bezeichnungen kommt nur im Familienkreis und im Diwan Absaloms Kap. 17 die Bezeichnung „Vater" vor; die Anrede „mein Herr König" (25 mal), neben welcher auch das einfache „mein Herr" 14, 20; 19, 20; 20, 6, ist eine zusammengesetzte und gehört am nächsten zu der doppelten Bezeichnung: König David.

Letztere kann an sich mit dem einen oder andern Bestandteil beginnen, es verdient aber bemerkt zu werden, daß die Überlieferung über die Reihenfolge nicht einig ist, so 13, 21 LXX, 13, 39 LXX A. 13, 37 b B: *ὁ βασιλεὺς Δ.*, A nur *Δαυειδ*, Mas. ohne beides. 19, 17 om. A. *Δαυειδ*; *βασιλεῖ* kommt auch 14, 27 überflüssig hinzu, desgl. 15, 10. Anderseits ist B 19, 20 um *βασιλεύς* in der Anrede hinter den andern Zeugen zurückgeblieben.

---

1) Einmaliges מְשִׁיחַ ה׳ 19, 22 wird nicht verwertet; Budde verteidigt es — „mein Herr der König" in LXX Luc. auch 14, 20.

Vielleicht sind das alles nur Willkürlichkeiten letzter Hände [1]); aber sie legen die Vermutung nahe, daß von dem Könige ehedem in einfacherer Weise geredet worden ist, während eine spätere Zeit der Überlieferung nach vollerer Bezeichnung seiner Person strebte. Seine Person wurde immer mehr als Mittelpunkt des Textes gedacht, beständig wollte man über ihn unterrichtet sein; aus diesem Bestreben ist es z. B. zu erklären, daß 15, 23 b B hinter כל העם nochmals καὶ ὁ βασιλεύς einlegt.

Für das Interesse an der Persönlichkeit war aber die schlichte Namensnennung das Entsprechendste. „König David", die Zusammensetzung, deren Reihenfolge schwankt, und die manchmal nur zur Hälfte überliefert ist, erscheint daher in der Mehrzahl der Fälle ihres Vorkommens, auch wo die heutigen Zeugen einig sind, als ein gemischter Text, der König war ursprünglich nur auf eine Art, oder gar nicht bezeichnet; so wahrscheinlich 16, 5 f. (V. 5 entbehrlich, V. 6 statt suff.?); 19, 17 (vgl. V. 25), 20, 21 (doppeltes ב, durch Mischung? ähnlich wäre 13, 21 zu beurteilen). Endlich 17, 17, wo nur ein Präfix, scheint דָּוִד geradezu nachträglich beigesetzt, weil zu jener Stunde Absalom ebenfalls den Titel מלך innehatte.

Reinlich auseinander gehen beide Bezeichnungen 15, 22: Mas: דָּוִד., LXX ὁ βασιλεύς. Hiermit darf man vielleicht die Sätze vergleichen, in denen das Prädikat הִגִּיד ist. Das Dativobjekt dürfte ad sensum öfters eingelegt worden sein; es fehlt noch 18, 21 A; Mas und B: לַמֶּלֶךְ. In der Regel aber ist das persönliche Objekt mit dem Namen David genannt (13, 30); 15, 31, wo weder griechisch noch hebräisch die erforderliche Satzkonstruktion eingerichtet ist; 17, 16 (21 gemischter Text). An diesen Stellen ist es meist fraglich, ob eine Bezeichnung des Königs durch mehr als höchstens ein Pronomen dem ursprünglichen Texte angehört.

Damit verschwindet aber der Name „David" nicht aus dem Text. Sicher nennt ihn Seba, der ihm den מֶלֶךְ-Titel anficht 20, 1. Gesichert erscheint er in Amtsbezeichnungen, deren Träger in unmittelbare Berührung mit David kommen 15, 12. 32 b LXX. 37. 16, 16. 18, 7. 9 (anders aber 15, 15!), vgl. 20, 11.

1) Vgl. Kittel in Kautzsch' Übersetzung 14, 19 „David" für: המלך.

Ferner wird David von seinen Familienangehörigen am einfachsten durch seinen Namen unterschieden: 16, 23. 13, 1 bis. 3. 32 [1]). Ein Fluch darf der namentlichen Beziehung nicht entbehren 16, 10. Auch anderen Einzelfiguren der Handlung wird David gerne mit dem bloßen Namen gegenübergestellt. Es wird dann von ihm berichtet, daß er seinerseits etwas tat, das irgendwie als Gegenstück zu ihren Handlungen erscheint 15, 30; 16, 1; 17, 22. 24; 18, 24; 20, 3. In einem gewissen Gegensatz hierzu stehen aber manche Stellen, an welchen ihm nur etwas widerfährt; freilich ist an ihnen meist die bloße Nennung seines Namens schon suspekt.

Es fügt sich nach dem Bisherigen so, daß David in den Reden Dritter öfters nur mit dem Namen genannt wird. Dies ist dann häufig für den Erzähler noch eine Strecke weit maßgebend geblieben, so 16, 11. 13 nach V. 10; denn ganz so hält er sich auch an die Titulatur 16, 21 in V. 22, und hiernach erklärt sich auch die Anwendung des Namens 15, 13 f. nach V. 12; vgl. 17, 1 nach 16, 16; 15, 32 nach V. 30.

Was aber noch mehr auffällt, ist die einmalige Titulatur „König" im Diwan Absaloms 17, 2. Davon abgesehen wird sie von 16, 16—17, 16 beharrlich vermieden und durch „dein Vater", „David", „der Mann" (17, 3), „er" 17, 12 ersetzt. Sonst geben ihm Tochter (13, 13) und Sohn (13, 24, 15, 3) den Titel, von den Untertanen zu schweigen. Geradezu erdrückend ist die Überzahl seines Vorkommens, z. B. in Kap. 14 34 mal. Dies legt nahe, daß die Umgehung desselben in 16, 16 ff. Absicht ist. 17, 2 wäre, wenn nicht sekundär, als leichter Stilfehler zu betrachten.

Das Überwiegen der Amtsbezeichnung gehört in eine Zeit und in einen Kreis, die an dem Könige mehr die Stellung als die Individualität wahrnehmen oder doch wenigstens die letztere nur indirekt charakterisieren dürfen, nicht aber geradewegs beurteilen. Auch Absalom hat davon Vorteil; er ist und bleibt der Angehörige des kgl. Hauses, das darf der Erzähler nie außer acht lassen. Er schreibt unter den Augen des Königs für die am Hofe ver-

1) Hierbei ist aber die Klasse der Prinzen auszunehmen, 13, 18. 23. 27 30. 32. 35 f.; bei ihrer Benennung dringt die Etikette durch.

lehrenden und mit dem Hofleben vertrauten Kreise; nicht gerade unter Davids Regierung selbst, als wäre David deshalb gern „der König“ genannt, weil es noch keinen andern gab, aber unter einer Regierung, die über das Andenken Davids wacht und auf ihn nichts Unbegründetes kommen läßt. Nichts Unbegründetes; gewisse Vorfälle, die einen Schatten auf ihn werfen, sind dermaßen notorisch, daß sie zum Wesen Davids gehören und niemand daran denkt, sie zu unterschlagen. Somit muß die Geschichte Davids immer noch frisch in der öffentlichen Erinnerung eingegraben gewesen sein. Die Aufgabe des Erzählers war nicht, zu forschen, was eigentlich vorgefallen sei, und es den Lebenden bekanntzumachen, wie es einst denen bekannt gewesen war, die es erlebt hatten. Die Bekanntschaft besteht noch immer fort und ist die Unterlage, auf die sich der Erzähler selbst stellt; von ihr aus verfolgt er seine eigenen, wahrscheinlich lehrhaft politischen, Zwecke.

Dem Gründer des Staates gibt er schon in der Titulatur, was ihm gebührt, insofern ein geflissentlicher Legitimist. So wie man mit dem jetzigen Könige verkehrt, so läßt er über David reden und David anreden. Man sieht leicht, daß dies kein individuelles Prinzip ist. Daher bedingt es auch nicht die Annahme der Einheit des Stückes 2 Sam. 13—20. Es genügt die Annahme einer Schule, die dem Sprachgebrauche des Hofes ergeben war.

Vergleicht man den Bericht über das Deuteronomium 2 Kön. 22 f., so ist mit Ausnahme von 23, 5—20 dort noch immer derselbe Sprachgebrauch vorhanden; niemand aber wird daraus schließen, daß dort derselbe Vf. tätig gewesen sei. Mit Rücksicht auf die Beobachtung, wie lange sich der Sprachgebrauch erhalten habe, wird nun klar, daß er bald nach dem Königtum beginnt und aufhört. Im ganzen ist er eine Parallelerscheinung zur königlichen Staatsverfassung. Sobald es keine Könige mehr gibt, erscheinen diejenigen von ihnen, von denen man noch spricht, mehr als wertvolle Individuen, werden miteinander verglichen und müssen folglich mit ihren Namen genannt werden. Zugleich verschwindet das Gefühl, von ihnen als ganzem Stande sozial getrennt zu sein, ein jeder denkt sich nach Möglichkeit in ihre Handlungen

und Gesinnungen hinein und urteilt moralisch über sie. Dies ist eine Stellung zu den Königen als zu Menschen wie andere, und ist ein Resultat des Wirkens der Propheten. Vielleicht ihr erstes Zeugnis haben wir in den Geschichten Elias; dort heißt es kurzweg: Geh, zeige dich Ahab; — mehrere Jahrhunderte nach Davids Zeit (bei Kautzsch² 200 Jahre nach Absaloms Aufstand unter Joas von Israel angesetzt unter der noch zu diskutierenden Voraussetzung, daß das Eliabuch im Nordreiche verfaßt ist).

Ohne Zweifel ist auch David diesem individualisierenden Sprachgebrauche nicht vorenthalten worden. Sofern er geschichtlich und persönlich das israelitische Königsideal bestimmt hat, ist gerade an seinen Namen wohl auch der Titel eng angeheftet worden, daher käme die zusammengesetzte Bezeichnung „König David“; daß diese etwa zu seinen Lebzeiten geformt sein müßte, läßt sich nicht wahrscheinlich machen, weder durch Hinweis auf das gleichzeitige Königtum zu Mahanaim, noch von der wirklichen Rangerhöhung Davids aus, der kein Prinz war, ehe er König wurde. Nur 20, 21 kommt sie im Munde einer handelnden Person vor, sonst gehört sie überall der Erzählung. Aus dem einmaligen Vorkommen kann gegenüber den anderen Titulaturen: Herr König, der König, nicht geschlossen werden, daß auch sie als Titulatur üblich gewesen sei; ihre früheste geschichtliche Möglichkeit wäre gelegentlich eines Thronwechsels oder unter einer Samtherrschaft: König Uzzia, König Jotam. Joab hatte keine rechte Veranlassung, seinen Herrn in der nördlichen Stadt mit der Doppelbezeichnung einzuführen; er vertrat dort den Staatsgedanken, und daß er ihn nur in David verkörpert sehe, war von Joab bekannt [1]). Durch das S. 619 f. eingeschlagene Verfahren erschien es als angezeigt, die Doppelbezeichnung als eine sekundäre Schöpfung überall zurückzustellen. Oben waren es äußere Gründe, die das empfahlen; wie man sieht, können sich innere ihnen zugesellen.

Anders aber scheint der schlichte Name „David“ beurteilt

---

1) 20, 21. — 19, 6—8 wird vom Erzähler, wohl mit gutem Grunde, angenommen, daß ein Joab, der dem Könige eine Szene macht, auch keine Titulaturen achtet.

werden zu müssen. Es läßt sich nämlich nicht zeigen, daß die Quelle, sofern sie sich seiner bedient, prophetischen Einflüssen folge. Oder sind gerade solche Stellen zur Einlegung seines Namens gewählt worden, die ihn uns menschlich nahebringen? Dann müßte man den Namen vor allem in 19, 1 finden. Nicht aber läßt sich ein Verständnis dafür, warum gerade der Diwan Absaloms den Königstitel meidet, gewinnen, außer wenn man sich erinnert, daß die Hofsprache dem Hofe erst folgt. Der König ist eher da als das Zeremoniell. Für David und frühere Throngründer gibt es also zwei Perioden, da sie nur bei Namen genannt werden, nicht nur die nachträgliche, da sie nur als Menschenseelen fortleben ohne das, was sie für den Augenblick mächtig gemacht hat —, sondern auch zu ihren Lebzeiten, da sie das Reich erst schufen, auf dem die Titulatur beruht. Dazumal lebten viele, die sie sich noch nicht angewöhnt hatten. Wir werden daher behaupten dürfen: Die Benennung mit dem Titel ist die jüngere, die mit dem Namen die ältere, die später wiedergekommen ist. Die Benennung mit dem Titel hat der Erzähler, dem Stile seiner Zeit Rechnung tragend, in weitgehendem Maße durchgeführt. Wo er es nicht tut, muß ihn der Stoff gehindert haben. Wie oben gezeigt, tritt der Name in kleinen Grüppchen auf, deren Vorderglied in einer direkten Rede bestehen kann. Es müssen ihm also wohl Reden Beteiligter überliefert worden sein, die er ohne Änderung seiner Darstellung einverleibte. Natürlich handelt es sich da nur um ganz kurze Sätze. Das auffällige Unterbleiben des Königstitels im Diwan, das noch bis zum Anfang der Entscheidungsschlacht (18, 2) wahrscheinlich mechanisch fortwirkt[1]), zeigt den Erzähler in eine gewisse Schwierigkeit verwickelt: hier ein rite eingesetzter König, der aber in den Reichsurkunden nicht gezählt wird, dort ein rite abgesetzter König, der aber König blieb. Die Art, wie der Erzähler den Konflikt umgeht, ohne einen von beiden anzuerkennen, zeigt einerseits, wie mächtig in seinem Denken der Staatsgedanke gewesen ist, anderseits, wie nahe den Ereignissen er lebt. Wenn einmal keiner von denen, die

1) Siehe aber S. 623 Anm.

David abgesetzt hatten, mehr reden konnte, dann wäre es leicht gewesen, seine beiden Regierungszeiten als eine anzusehen.

Anm. Unter Benutzung der gewonnenen Eindrücke läßt sich für das Einzelstück Kap. 21 zeigen: V. 1—3 nennen David beim Namen; einmal war das unbedingt erforderlich im Interesse der Datierung, dann wirkt es noch eine Strecke weit mechanisch fort. Wie die Verhandlung in Rede und Gegenrede direkt vorgeführt wird, setzt auch die Titulatur ein (ausgenommen V. 7, wozu 15, 30 u. ä. St.). Der Schluß ist in nachträglich gekürzter Fassung überliefert, V. 11—14 a; auch der Titel ist darangegeben.

Kap. 24 hat zunächst in V. 1 eine Redaktionsklammer. Während der ganzen Staatsaktion V. 2—9 hat der König seinen Titel; ebenso in der Grunderwerbszene V. 20—24, während im gekürzten Schluß 24 b, 25 der Titel gespart wird. Dazwischen liegt die Szene mit dem Propheten, die dann in David nur den Menschen sieht. Es ist offenbar eine Überarbeitung eines alten Stoffs (חֹזֶה neben נָבִיא, es war wohl eigentlich ein Priester, V. 11).

In 1 Kön. 1 ist der Titelgebrauch noch überwiegend reinlich V. 13—37, doch wird die gemischte Benennung häufig, handelt es sich doch um den Thronwechsel V. 38 f.

2 Sam. 7 beginnt mit der reinen Titulatur, um in einem Nachspiel V. 18 zur gemischten überzugehen; wirklich könnte das Stück bei V. 16 geendet haben. Übereinstimmung mit dem Gebrauch in 13 ff. zeigt auch Kap. 9, wo nur im Dialog (V. 6 f.) Gleichstehender der bloße Name eintritt. — LXX Luc. 7, 1; 9, 6: der König David.

2.

Zum Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris.

Von

Prof. D. N. Bonwetsch in Göttingen.

Auf den Briefwechsel des Basilius mit Apollinaris (Basil. ep. 361—364) hat in neuerer Zeit Dräseke hingewiesen (Texte u. Unters. VII, 3. 4 [Leipzig 1892], S. 100 ff.). Loofs, Eu-

stathius von Seb., S. 74f., Lietzmann, Apollinaris I, 20f. u. a. haben ihn als unecht beurteilt. Ebenso Spasskij in seiner Monographie über die Schriften des Apollinaris (Sergiev Posad 1895). Dies gab Bolotov (über ihn Neue kirchl. Zeitschrift 18, 7) Anlaß, sich darüber zu äußern in seiner Kritik jener Schrift, veröffentlicht nach seinem Tode von Brilliantov (Christl. Lektüre 1908, S. 1253ff.). Es bekundet die hervorragende Tüchtigkeit der Arbeiten Bolotovs, daß so viele nachträglich haben zum Druck befördert werden können. Es geschieht dies auch mit Recht, trotz einzelner Irrungen, mit seinen kirchenhistorischen Vorlesungen.

Auf S. 1264ff. erörtert Bolotov in jener Kritik die Echtheit der Korrespondenz zwischen Basilius und Apollinaris. Zunächst fragt er: Auf welche Gründe hin wird sie angezweifelt? Fehlen Hinweise auf sie in der sonstigen Korrespondenz des Basilius und der patristischen Literatur, so gilt dies ja von fast allen Briefen des Basilius. Dagegen entspricht der Inhalt jener Briefe durchaus den geschichtlichen Verhältnissen. Von einem Brief des Basilius an Apollinaris ist ep. 131. 129. 223f. 226 die Rede, noch von ihm als Laien an den Laien gerichtet. Die Eustathianer hatten sich seiner bedient — wie Basilius behauptet in gefälschter Form —, um diesen als Gesinnungsgenossen des Apollinaris und als Sabellianer zu verdächtigen; speziell suchte man ihn als Verfasser einer beigefügten Schrift (herausgegeben von Sebastiani) erscheinen zu lassen. Basilius verteidigt sich dagegen und fordert, daß man jene Lehren aus seinen eigenen Schriften nachweise oder aus von ihm verfaßten bischöflichen Sendschreiben an Apollinaris seine Solidarität mit diesem dartue. So widerlegt er jene Anschuldigung. Nirgends aber erklärt er, überhaupt keine Briefe an Apollinaris geschrieben zu haben. Vielmehr schreibt er im Jahre 376 an Patrophilus, er habe seines Wissens Bücher über den heiligen Geist von Apollinaris weder erbeten noch erhalten. Diese Ausdrucksweise — statt eines bestimmten Nein — ist schwer erklärlich, wenn er niemals über Theologisches mit ihm korrespondiert hatte. — Bolotov vertritt den Standpunkt, daß der Brief des Basilius *Διημάρτομεν* unter den

erhaltenen der erste sei; er dankt für von Apollinaris erbetene und empfangene Erläuterung über Schriftstellen. Später sei der Brief *Πρότερον* mit Fragen wegen *οὐσία* und *ὁμοούσιος*. Die *Φιλοθέως* und *Ποῦ μέν* beginnenden Briefe des Apollinaris setzt er später an. Als Lektor scheint ihm Basilius an Apollinaris, als dieser auch noch Lektor war, geschrieben zu haben (*σου τὴν εὐλάβειαν* sagt Basilius u. a.), Apollinaris *Φιλοθέως* als Bischof: so nach den gegenseitigen Anreden. Im Brief *Πρότερον* gedenkt Basilius dessen, daß die Gegner den Ausdruck *οὐσία* als der Schrift fremd bekämpft haben, wie er urteilt, aus Abneigung gegen das Homousios (*τ᾽ τῆς οὐσίας ὄνομα ὡς ἀλλότριον τῶν θείων γραφῶν ἐξέβαλον ... καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ ὁμοουσίου, οὗ ἕνεκεν ἡγοῦμαι ταῦτα κατασκευάζειν αὐτούς, βαθέως τὴν οὐσίαν διαβάλλοντας*). Basilius werde da in den Händen gehabt haben die syrmische Formel vom 22. Mai 359 und das konstantinopolitanische Bekenntnis vom Anfang 360 mit ihrer Ablehnung des Gebrauchs von *οὐσία*, dagegen von dem direkten Vorgehen der Akacianer gegen das *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* zu Seleucia am 28. September 359 nur gehört haben. Die Antwort des Apollinaris in *Φιλοθέως*, die statt eines Nachweises aus der Schrift und den Vätern vielmehr sein eigenes Verständnis von *ὁμοούσιος* gegeben habe und das *ὅμοιος* so oberflächlich erkläre, habe dem Basilius freilich nicht genügen können. Des Apollinaris Neigung zu geistreichen Paradoxien und des Basilius Tendenz auf präziseste Formulierung hätten schlecht zusammengestimmt. — In den aus Ägypten nach Syrien gekommenen Bischöfen, deren in dem Brief *Ποῦ μέν* gedacht wird, sieht Bolotov S. 1407 solche, die dem zur Begrüßung Jovians nach Syrien gegangenen Athanasius den Protest der Ägypter gegen die von der antiochenischen Synode im Herbst 363 vertretene Deutung des *ὁμοούσιος* im Sinn von *ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν* überbrachten, von Athanasius dem Jovian in dem Schreiben *Πρέπουσα θεοφιλεῖ* vorgelegt. Apollinaris aber habe (vergeblich) versucht, den Basilius von der Partei des Meletius zu der des Paulinus hinüberzuziehen.

Mag die von Bolotov vertretene Auffassung der Briefe, ihrer Reihenfolge und der in ihnen vorausgesetzten Verhältnisse zu-

treffen oder nicht, — in der Behauptung der Echtheit der Briefe dürfte er recht haben. Mit dem von Sebastiani veröffentlichten Brief (bei Loofs abgedruckt S. 72 f.) fällt noch nicht der Brief *Πρότερον μὲν*, der eine antisabellianische Theologie vertritt; an ihn mag sich die Fälschung jenes Briefes angelehnt haben. Wie hätte jemand den Briefwechsel in dieser Gestalt erfinden können?

Rezensionen.

1.

B. D. Eerdmans, ordentlicher Professor der Theologie in Leiden. **Alttestamentliche Studien** II. Die Vorgeschichte Israels. Gießen 1908, Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker). IV u. 88 S. 8°. 2,50 *M*.

Durch dies zweite Heft seiner Studien (über das erste vgl. meinen Bericht in dieser Zeitschrift 1908, S. 623—632) will Eerdmans sich den historischen Unterbau für die Kritik der Bücher Exodus bis Numeri schaffen: „Wenn es feststeht, daß die Israeliten erst in der Richterzeit allmählich zum Bauernvolk geworden sind, ist man genötigt, die Gesetze, welche sich auch nur in irgendeiner Weise auf eine seßhafte Lebensweise beziehen, in der Königszeit anzusetzen. Wenn die Stämme aber schon im 15. Jahrhundert in Kanaan angesiedelt waren ..., eröffnen sich andere Möglichkeiten ... Wenn es fraglich ist, ob der Auszug aus Ägypten jemals stattgefunden hat, ist man von vornherein genötigt, den Dekalog der Mosaischen Zeit abzusprechen. Sollte es sich aber herausstellen, daß es historisch wahrscheinlich ist, daß der Auszug ungefähr in der Weise stattfand, wie es uns das Buch Exodus erzählt, dann wird man die Möglichkeit einer alten Bundesurkunde in Erwägung ziehen müssen" (S. 3).

Der Verfasser beschäftigt sich in Abschnitt I (S. 4—37) mit der „Deutung der Patriarchensagen" und verficht hier drei Thesen (S. 5): 1. „Die Patriarchen sind ursprünglich keine Götter" (gegen Ed. Meyer), 2. „Die Patriarchensagen sind keine mythologischen Erzählungen (gegen H. Winckler, Ed. Stucken, D. Völter, P. Jensen), 3. „Die Patriarchensagen sind keine Abspiegelungen der Königszeit" (gegen Wellhausen und Stade). Was er zu den ersten beiden Thesen ausführt, halte ich fast durchaus für wohlbegründet und überzeugend. Zur dritten These sei bemerkt, daß Eerdmans nicht bestreitet, daß einzelne Züge in der uns vorliegenden Form der Patriarchensagen auf die Verhältnisse der Königszeit Bezug nehmen (so namentlich Verheißungen); im ganzen aber lassen sich die Sagen nur als Reflexe einer weit älteren Zeit begreifen. Auch darin kann ich ihm nur zustimmen. In einem Anhang zu den Aus-

führungen zur dritten These nimmt der Verfasser auch Stellung zu meiner Verwertung der Patriarchensagen für die Geschichte der Einwanderungsperiode Israels (vgl. meine „Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan" 1901); er macht mir besonders zum Vorwurf, daß ich von der stammesgeschichtlichen Deutung nur soweit Gebrauch mache, als es für meinen Zweck passe, den Rest aber unerklärt lasse. Dazu sei mir die Bemerkung gestattet, daß ich nicht die Patriarchensagen erklären, sondern ein Stück der Geschichte Israels aufhellen wollte, wozu ich natürlich auf die Patriarchensagen nicht weiter einzugehen hatte, als mein Zweck erforderte. Ich weiß sehr wohl, daß eine rein stammesgeschichtliche Deutung nicht durchführbar ist, hatte aber keinen Anlaß, auf die nichtstammesgeschichtlichen Elemente der Sagen einzugehen. Vermutlich würde die Differenz zwischen Eerdmans und mir nicht so groß erscheinen, wenn ich meine Analyse der Sagen in vollem Umfang vorlegte. — Das Hauptergebnis dieses ersten Abschnittes ist, daß uns die Patriarchensagen als Quelle für die Erkenntnis der ältesten (vorköniglichen) Zeiten Israels dienen können.

Der zweite Abschnitt behandelt den „Ackerbau in den Vätersagen" (S. 38—48). Er betont mit Recht, daß es falsch ist, wenn man sich gewöhnlich die Patriarchen als reine Nomaden vorstellt, und hebt dem gegenüber die massenhaften Anspielungen auf feste Wohnsitze und Ackerbau hervor, so daß man die Patriarchen richtiger als Halbnomaden bezeichnen müsse, die den Ackerbauern näher stehen als den Beduinen. In den negativen Ausführungen hat der Verfasser sicher recht. Aber seine positiven Aussagen werden doch erheblicher Korrekturen bedürfen. 1. Er hat die naheliegende Frage unerörtert gelassen, ob nicht viele der Anspielungen auf Häuser, Weingenuß und Ackerbau sekundär sind, so daß die Sagen in ihrer Urform die Patriarchen vielmehr als Viehzüchter betrachtet haben könnten, die späteren Sagenerzähler aber unwillkürlich ihr Bild den späteren Kulturverhältnissen Israels angepaßt hätten. 2. Er untersucht nicht, ob nicht doch vielleicht Unterschiede zwischen den einzelnen Sagen bestehen, indem die einen die Patriarchen mehr als Viehzüchter, die anderen mehr als Ackerbauer darstellen. Bei dem nach Kanaan zurückkehrenden Jakob z. B. hat man doch durchaus den Eindruck eines Nomaden; die Brüder Josephs, die mit den Herden weiterwandern (Gen. 37, 17), spiegeln einen anderen Beruf wider als die, die auf dem Felde Garben binden (37, 7 ff.). Die Sagen sprechen daher mehr für einen allmählichen Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit, als für einen sich gleichbleibenden zwitterhaften Zustand. 3. Es ist nicht beachtet, daß die meisten Patriarchensagen in Palästina lokalisiert sind, also Verhältnisse nach der Einwanderung widerspiegeln, mithin nicht für die Ermittelung der Verhältnisse vor der Einwanderung verwertet werden dürfen. Für letztere kommen nur die Sagen in Betracht, die außer-

halb Palästinas spielen, und auch diese nur mit der unter Nr. 1 erwähnten Einschränkung. Sie dürften aber wenig Beweismaterial zugunsten der These Eerdmans bieten. Wenn z. B. Isaak bald bei Be'er-lachaj-ro'i (25, 11), bald in Gerar (26,1 ff.), bald in Be'erseba (26, 23 ff.) und zwischendurch an verschiedenen Zwischenstationen (26, 16 ff.) erscheint, so haben wir im Widerspruch mit 26, 12 nicht das Bild eines seßhaften Ackerbauers, der daneben auch Viehzucht treibt, sondern das Bild eines in einem ziemlich weiten Bezirk nomadisierenden Hirten. Die Sagen zeigen uns also Israel nicht als Halbnomaden, sondern als auf dem Übergang vom Nomadentum zur Seßhaftigkeit und infolgedessen auch zum Ackerbau befindlich, wobei die Einwanderung in das dem Nomadisieren wenig günstige Land Kanaan eine wichtige Rolle spielt.

Der dritte Abschnitt (S. 48—51) handelt „über den historischen Wert der Sagen". Er konstatiert, daß die Sagen recht mannigfaltigen Ursprungs sind; es stecken in ihnen stammesgeschichtliche Elemente, daneben andere, die die Phantasie auf Grund von Namenbeutungen frei erschaffen hat; auch systematische Konstruktionen in Anlehnung an historische Stammesbeziehungen (freilich solche der vorköniglichen Zeit) und unter Anwendung allgemeiner Theorien (z. B. Zwölfzahl der Stämme) spielen eine Rolle. Bei diesem komplizierten Charakter der Sagen helfen keine Spekulationen, um die historische Grundlage zu ermitteln; doch „glücklicherweise treten die ägyptischen Quellen hier ergänzend ein".

Mit diesen „ägyptischen Quellen" beschäftigt sich Abschnitt IV (S. 52 bis 67). Eerdmans erneuert hier die Deutung der in Inschriften aus der Zeit von Ramses II.—IV. öfter erwähnten ʿAprim auf die Hebräer, konstatiert, daß die bekannte Inschrift Merneptahs Israel als ein in Kanaan ansässiges Volk erwähnt, und setzt sich dann mit den verschiedenen Versuchen auseinander, dies letztere Datum mit unseren sonstigen Vorstellungen vom Exodus zu kombinieren. Gegen die Annahme eines Exodus vor Merneptah spricht die Anwesenheit der ʿAprim in Ägypten bis zur Zeit Ramses IV., ferner der Umstand, daß die politischen Verhältnisse während der 18. und 19. Dynastie für einen Exodus keinen Raum lassen, endlich Ex. 1, 11. So könnte man auf die Annahme kommen, das von Merneptah erwähnte Israel und die aus Ägypten ausgewanderten Hebräer seien zwei verschiedene Größen, die erst später in Kanaan zu einer Einheit verschmolzen, die von dem einen Teil den Namen, von dem anderen die historischen Traditionen annahm. Jedoch, bei dieser Annahme blieben große Schwierigkeiten, vor allem die, daß das „außerägyptische" Israel sich die keineswegs ehrenvolle Tradition von der ägyptischen Sklaverei angeeignet haben sollte; überdies fehlt es für die Annahme eines „außerägyptischen" Israel an genügenden Gründen. Im Zusammenhang mit der Frage nach einem „außerägyptischen" Israel erörtert Eerdmans auch die Chabiri- und Asserfrage. Er

lehnt die Gleichsetzung der Chabiri mit den Hebräern ab und sieht in den Chabiri die kanaanitische Bauernbevölkerung, die mehrfach im Gegensatz gegen die Städter stand und sich zuerst gegen die ägyptische Herrschaft auflehnte; den Namen Chabiri möchte er = חוירי (Chawiri) = Bewohner des Landes חור (ägyptisch Charu, d. h. Kanaan) setzen. Ob das von Seti I. und Ramses II. erwähnte Land *isrw* irgendwie mit dem israelitischen Stamm Asser zusammenhängt, erscheint ihm mindestens sehr zweifelhaft. Nach alledem kommt Eerdmans in Abschnitt V (S. 67—76, „die Zeit des Auszuges") zu folgendem Ergebnis: Israel war bis zur Zeit Merneptahs in Kanaan ansässig, und zwar als Bauernvolk. In der Zeit nach Merneptah dringt es in Ägypten ein (± 1210). Es war das eine Zeit der Wirren für Ägypten, in der unter anderen ein Palästinenser 'Arsu sich der Herrschaft bemächtigte; Eerdmans meint, daß seine Schicksale nachmals Stoff für die Josephgeschichte geliefert haben. Setnecht machte dieser Fremdherrschaft ein Ende; auch Ramses III. und IV. hielten die Fremden nieder (Israel wird zu Frondiensten gezwungen). Dann aber sank die Macht der Pharaonen; da nach Ramses IV. die Frondienste der ʿAprim nicht mehr erwähnt werden, nimmt Eerdmans an, daß der Exodus kurz nach Ramses IV. ± 1130 erfolgte. Dieser Konstruktion scheint aber im Wege zu stehen, daß die ʿAprim nicht erst in der Zeit nach Merneptah erscheinen. Eerdmans sieht sich daher zu der Annahme gezwungen, daß Israel bei seiner Einwanderung in Ägypten schon eine verwandte geknechtete Bevölkerung, eben die ʿAprim, vorfand. Eine Spur davon soll Gen. 46, 28 bis 47, 5 enthalten, ebenso die Doppelheit der Angabe über die Dauer des ägyptischen Aufenthalts Gen. 15, 13 (400 Jahre) und 15, 16 (4 Generationen = 80 Jahre): die eine Angabe bezieht sich auf die ʿAprim, die andere auf die später eingewanderten Israeliten.

Unsere Daten für die Anfänge der Geschichte Israels, besonders auch die chronologischen, sind leider derartig, daß wir nur mehr oder weniger wahrscheinliche Hypothesen aufstellen können. Die neue Hypothese, die Eerdmans aufgestellt hat, ist daher an sich wohl berechtigt. Ob sie Annahme verdient, wird zu beurteilen sein erstens danach, ob sie auf genügenden Gründen ruht, zweitens danach, ob sie nicht neue Schwierigkeiten schafft.

Zunächst scheint mir, daß die Rolle, die die ʿAprim bei Eerdmans spielen, keine ganz klare ist. Für die Zeit bis Merneptah sind sie ihm etwas mit dem in Kanaan ansässigen Israel zwar Verwandtes, aber doch nicht Identisches. Wie kann dann die Tatsache, daß die ʿAprim noch unter Ramses IV. in Ägypten erwähnt werden, ein Beweis dafür sein, daß der Auszug Israels erst nach Ramses IV. erfolgte? Das setzt doch die Identität beider voraus. Nun nimmt zwar Eerdmans an, daß Israel in Ägypten mit den ʿAprim verschmolz, so daß von da an ihre Geschicke gemeinsame waren; aber einen Beweis dafür kann er nicht er-

bringen. Dazu kommt, daß die ʿAprîw-Frage überhaupt nicht so einfach ist, daß ihre Gleichsetzung mit Hebräern einigermaßen gesichert wäre. ʿAprîw erscheinen in Inschriften auch zur Zeit der 13. Dynastie, und da können sie nicht Hebräer sein; können sie dann zur Zeit der 18. und 19. Dynastie mit den Hebräern identifiziert werden? Eerdmans muß trotz der Namensgleichheit annehmen, daß die ʿAprîw der 13. und der 18./19. Dynastie ganz verschiedene Größen sind; dazu glaubt er ein Recht zu haben, weil der Name in den verschiedenen Perioden mit verschiedenen Determinativen geschrieben werde, aber das könnte doch lediglich ein Wechsel der Orthographie sein. Daß ein Zweig der ʿAprîw den Namen ʾAnwti führt, beweist doch auch nicht sicher semitischen Charakter; denn ob ʾAnwti = ענת ist, ist keineswegs sicher. Im allgemeinen sind die ʿAprîw wohl sicher Ausländer, die zu Fronarbeiten verwendet wurden; es mögen unter ihnen auch Israeliten gewesen sein. Aber es fehlt jeder Beweis dafür, daß sie ein einheitliches Volk waren, daß sie als freie Leute in Ägypten eingewandert und nachträglich geknechtet waren. Es könnte sich um Kriegsgefangene handeln, die zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Pharaonen nach Ägypten gebracht wurden. Ihre Anwesenheit in Ägypten wäre ganz erklärlich auch mehrere Jahrhunderte nach dem Exodus Israels, und darum kommen sie für die Frage nach der Zeit des Exodus überhaupt nicht in Betracht.

Die Gründe sodann, die Eerdmans weiter gegen die Ansetzung des Exodus vor Merneptah geltend macht, sind keineswegs beweiskräftig. Daß die politischen Verhältnisse Ägyptens zur Zeit der 18. und 19. Dynastie einem Exodus ungünstig waren, kann nicht anerkannt werden. Auch nach dem Tode Amenhoteps IV. waren die Verhältnisse in Ägypten recht bunt; in dieser Zeit hätte eine Sklavenempörung keineswegs ungünstige Aussichten gehabt. Überdies aber muß man doch fragen: setzt denn der Exodus, nach ägyptischer Anschauung das Entrinnen einer Schar Sklaven in die Wüste, notwendig eine Zeit politischer Ohnmacht Ägyptens voraus? Was ferner Ex. 1, 11 betrifft, so steht dem die ebenso bestimmte Angabe 1 Kön. 6, 1 entgegen. Man macht sich die Beiseiteschiebung der Angabe, daß vom Exodus bis zum Tempelbau 480 Jahre verliefen, doch gar zu leicht, wenn man sagt, diese Zahl sei willkürlich gewählt nach dem Muster der 480 Jahre, die vom Tempelbau bis zur Rückkehr aus dem Exil verliefen. Zunächst, woher wissen wir, daß nach Meinung der Juden dieser letztere Zeitraum 480 Jahre umfaßte? Sodann, stammt denn die Angabe 1 Kön. 6, 1 von einem nachexilischen Autor? Haben denn nicht schon die deuteronomistischen Chronologen (wenn nicht gar schon noch frühere) mit der Zahl 480 gerechnet? Doch es kommt hier gar nicht darauf an, ob die Angabe von 1 Kön. 6, 1 (ganz oder wenigstens annähernd) korrekt ist oder nicht; die Frage ist, ob Ex. 1, 11 eine so ganz zweifelfreie Angabe enthält, und das muß ich bestreiten.

So bleibt schließlich nur das übrig, daß Eerdmans eine auf den ersten Blick plausible Kombination der Vorgeschichte Israels mit Daten der ägyptischen Geschichte von 1210—1130 gibt. Auch ich habe in Vorlesungen seit vielen Jahren die Nachrichten über Arsu mit der Josephgeschichte in Zusammenhang gebracht, habe aber darin nie einen Grund dafür gesehen, die Zeit des ägyptischen Aufenthaltes Israels in das 12. Jahrhundert zu verlegen. Denn wenn wirklich die Geschichte des Arsu mit der Josephgeschichte zusammenhängt, so handelt es sich doch nur um eine Übertragung der Geschicke einer historischen Person auf eine Gestalt der Sage, und solche Übertragungen erfolgen ohne Rücksicht auf die Chronologie. Man kann nur folgern, daß ein Hauptmotiv der Josephsage in historischen Verhältnissen des 12. Jahrhunderts liegt; andere Motive können sehr viel älter sein. Sehen wir von Arsu ab, so beschränkt sich die Übereinstimmung der ägyptischen Verhältnisse mit dem, was wir als ägyptischen Rahmen für die Vorgeschichte Israels annehmen müssen, auf ganz allgemeine Züge, die wir in anderen Perioden der ägyptischen Geschichte ebensogut nachweisen können. Insbesondere der starke semitische Einfluß, auf den Eerdmans S. 69 hinweist, ist nach Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums, 1. Aufl., Band I, § 108 schon in der Hyksoszeit nachweisbar (2. Aufl. § 304 und sonst).

Aber Eerdmans neue Hypothese schafft auch große Schwierigkeiten. Ich sehe hier ganz davon ab, daß die Hereinziehung der ʿApriw ihn zur Annahme zweier israelitischer Einwanderungen in Ägypten führt, für die er in Gen. 46, 28 bis 47, 5 und Gen. 15, 13. 16 freilich eine Stütze zu finden meint (bei Gen. 46, 28 ff. wird er allerdings kaum Verständnis finden), ebenso davon, daß man nicht einsieht, warum das Volk Israel, das zur Zeit Merneptahs in Kanaan ansässig war, nach Ägypten zog, in eben das Land, in dem ihre Verwandten geknechtet wurden, in dem sie selbst (nach Eerdmans) nur durch List der Gefahr der Knechtung entgehen zu können meinten und dessen Übermacht sie eben erst erfahren hatten. Ich hebe hier nur die eine Schwierigkeit hervor, mit der sich Eerdmans selbst S. 74—76 auseinanderzusetzen versucht, nämlich die außerordentliche Verkürzung der Richterzeit. Setzen wir den Exodus mit ihm ± 1130 an, den Regierungsantritt Davids ± 1000 (wohl sicher etwas zu spät), so bleibt uns ein Zeitraum von höchstens 130 Jahren für die Zeit Moses, Josuas, der Richter, Samuels und Sauls, oder für den Zug nach Kanaan, die Festsetzung in Kanaan, die Auseinandersetzung mit den Kananitern und den Völkern des Ostens, die Philisterherrschaft und die Regierung Sauls. Eine Abschätzung eines Teiles dieser Periode gestattet uns der Stammbaum Abjathars, der schon zur Zeit Sauls ein erwachsener Mann war (1 Sam. 22, 20). Seine Vorfahren sind in aufsteigender Linie Achimelech, Achitub, Pinchas, Eli. Setzen wir den Abstand der Generationen voneinander auf 23 Jahre

an (die Zahl ist aus dem Stammbaum der Davididen ermittelt), so muß Achitubs Geburt spätestens etwa 1070 erfolgt sein. Um diese Zeit hätten wir den Beginn der Philisterherrschaft anzusetzen. Ist es möglich, die Ereignisse von Moses bis zum Beginn der Philisterherrschaft auf etwa zwei Generationen zusammenzuschieben? Ich muß das für gänzlich ausgeschlossen halten. Setzt man nun gar Davids Regierungsantritt noch etwas früher an und bedenkt man, daß wir oben mit sehr knappen Zahlen rechneten, so dürfen wir den Beginn der Philisterherrschaft besser wohl schon um 1085 ansetzen, wodurch wir noch mehr ins Gedränge kommen.

Auf die Asser- und Chabirifrage können wir hier nicht näher eingehen; doch sei bemerkt, daß mir die Deutung der Chabiri auf kanaanitische Bauern gänzlich verfehlt zu sein scheint.

Der „Ergebnisse" überschriebene Schlußabschnitt (S. 77—86) betont, daß wir uns die Stämme Israels in der ältesten Zeit eher als große Familien vorstellen müssen, äußert einige Vermutungen über die Namen und die Entstehungszeit einzelner Stämme und hebt als Hauptresultat noch einmal hervor, daß Israel den Ackerbau von jeher gekannt und bezüglich seiner Lebensweise niemals umgesattelt habe.

Die Hauptergebnisse, die zeitliche Ansetzung des ägyptischen Aufenthaltes Israels und die These, daß Israel von jeher ein Ackerbauvolk gewesen sei, muß ich ablehnen. Ich kann auch das Befremden darüber nicht unterdrücken, daß der Verfasser in einem Buch über die Vorgeschichte Israels die geschichtlichen Überlieferungen Israels, die in den Büchern Exodus bis Josua enthalten sind, so gut wie ganz beiseite läßt, auch die Patriarchengeschichten, in denen doch ein historisches Element stecken soll, positiv fast gar nicht verwertet. Doch ist daran wohl hauptsächlich der irreführende Titel schuld; der Verfasser will nur zwei Fragen aus der Vorgeschichte Israels erörtern. Trotzdem muß ich dies zweite Heft der Studien hoch über das erste Heft stellen. Die Probleme sind viel klarer gestellt, die ganze Beweisführung ist viel besser disponiert, das Material, das benutzt wird, viel intensiver verarbeitet. Man kann aus der ganzen Arbeit an allen Punkten auch die Anregung schöpfen, das Material, das wir besitzen, von neuen Gesichtspunkten aus zu prüfen, und man wird überall zu dem Resultat kommen, daß es leider noch immer keinen ganz festen Punkt gibt, von dem aus wir die Konstruktion der ältesten Geschichte Israels mit Sicherheit ausführen könnten. So wird man das Buch schließlich als eine heilsame Mahnung zu größter Vorsicht bei allen Studien über die älteste Zeit Israels werten können.

Halle a. S. C. Steuernagel.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06529 9326



